SCETTICI ANTICHI

A CURA DI

ANTONIO RUSSO

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

SCETTICI ANTICHI

A CURA DI

ANTONIO RUSSO

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

Prima edizione: 1978

CC BY NC ND

Stamperia Artistica Nazionale - Corso Siracusa 37 10136 Torino

ISBN 88-02-02506-1

INTRODUZIONE

Ai carissimi "dommatici"
Aurelio Petroni e Carlo Aliberti

1. Attualità dello scetticismo greco. – 2. Linguaggio e costume scettici. – 3. La tragedia teoretica della scepsi antica. – 4. Dialettica scettica. – 5. Epistemologia scettica. – 6. Rivoluzionarismo scettico. – 7. Difficoltà di lavoro sulle testimonianze scettiche e criteri della presente raccolta. – 8. Caratteristiche della presente traduzione. – 9. Breve quadro storico dello scetticismo antico nelle sue linee generali.

1. Il contributo che lo scetticismo – tanto nella sua *facies* antica quanto in quella moderna e contemporanea – ha dato al pensiero filosofico suscita vivissimo interesse nella cultura del nostro tempo. L'uomo di oggi, infatti, in maniera singolarmente contraddittoria è partecipe di conoscenze, di creazioni e di soluzioni che lo colmano di sicurezza e di orgoglio e, nello stesso tempo, è disincantatamente consapevole dei limiti, delle infondatezze e della precarietà del suo sapere e della sua stessa esistenza e soffre della provvisorietà e del rapido superamento di tante soluzioni e risposte che solo ieri gli sembravano definitive. Il bisogno di rimettere tutto in discussione, di rimescolare continuamente le carte del pensiero e dell'azione, di ritornare a ricercare e ad indagare rimuovendo da sé la gioia passeggera dell'εὕρηκα e respingendo generosamente la piatta serenità dell'*ignava ratio*, i risvolti di vario genere – affettivi, morali, economici, politici, sociali – derivanti dallo storicismo, che pur crede di aver trovato il bandolo dell'intricata matassa e poi, mostrando certe sue miserie, ora accetta deterministicamente tutto ciò che il dio-storia gli offre ed ora vuole tutto capovolgere, le stesse drastiche opzioni fatte per non più logorarsi nell'incertezza e le stesse posizioni prammaticamente assunte nell'illusione di aver trovato il modo di controllare le fughe del puro pensiero, sono tutti sintomi palesi di una scepsi che ora stimola ed ora paralizza, ora ci affranca da errori, da miti e da pregiudizi ed ora, invece, ci lascia in balia del nulla e della disperazione.

L'umana tendenza alla scepsi, che si era già profilata molto prima di Pirrone di Elide e che non finirà con Husserl, sembra quasi menarci a concludere – come oltre mezzo secolo fa ebbe a scrivere Bertrand Russell nei suoi *Saggi scettici* – che la logica « dovrebbe

essere insegnata nelle scuole allo scopo di insegnare agli uomini a non ragionare, giacché, se essi ragionano, ragionano quasi certamente in maniera sbagliata ». E col passare del tempo la scaltrezza scettica, rifacendosi – anche senza saperlo – all'antico Metrodoro di Chio, il quale affermava che noi non sappiamo lo stesso nostro non-sapere, ci va imponendo – come afferma ancora il matematico-filosofo inglese – di « essere scettici persino nei confronti del nostro scetticismo » e di opporre la nostra « volontà di dubitare » alla dommatizzante e prammatistica « volontà di credere ». Ma, in tal modo, il dubbio e l'epoché pervengono a pretese abbastanza esagerate: l'atteggiamento dello scienziato o del filosofo quanto più è sottoposto al dubbio tanto più aspira a mutarsi in quella dubbiosità razionale che, in contrasto con l'irrazionale certezza, « se potesse essere generata – osserva Russell – basterebbe ad inaugurare l'età dell'oro ».

Così si demitizza per mitizzare daccapo, e la scepsi – nel proporre le sue incessanti aporie – ci rende (almeno è questo il nostro augurio) criticamente creativi!

Nella sua ricca storia lo scetticismo – attraverso una serie di pensatori che vanno da Pirrone a Husserl – non si limita a suscitare dubbi e perplessità, ma intende anche trovare, precisare e persino imporre le proprie « categorie », rinsaldare ed emendare la propria « metodologia », quando addirittura non si è spinto a costituire, scandalosamente, un vero e proprio « sistema ». Tuttavia il sottofondo etico-speculativo dello scetticismo è rimasto identico attraverso i millenni, quantunque gli strumenti di lavoro e le « tecniche » cogitative degli Scettici abbiano subìto metamorfosi e vicissitudini notevolissime non solo tra un'epoca e un'altra, ma persino nel breve spazio di una generazione, come si può riscontrare tanto nel nostro secolo quanto da un attento studio di una singola fase della scepsi ellenica.

Un quadro storico-evolutivo dello scetticismo potrebbe – col solito rischio delle schematizzazioni – assumere *grosso modo* l'aspetto di un trittico: la prima fase sarebbe quella classico-greca, che si estenderebbe per oltre mezzo millennio dall'età di Pirrone a quella di Sesto Empirico; la seconda sarebbe quella classico-moderna, che si estenderebbe per oltre trecento anni dalla crisi della civiltà rinascimentale e da Montaigne fino alla problematica post-kantiana; la terza, che è quella in cui stiamo vivendo, avrebbe inizio con la crisi dell'idealismo moderno e dello scientismo positivistico, troverebbe motivi di sviluppo nelle contraddizioni immanenti a varie ideologie dommatiche spesso molto ben mascherate – esistenzialismo,

fenomenologia, marxismo e vari altri indirizzi prammatici o epistemologici – e continuerebbe ad operare di giorno in giorno, senza appagarsi ancora – per la sua stessa vitalità – di una sintesi storica. E quest'ultima fase va promuovendo, ad ogni piè sospinto e con tonalità diverse, la finale defenestrazione degli « ultimi residui » della metafisica, degli « universali », dei « valori eterni », ma nello stesso tempo – come se non lo sapesse – favorisce certe nuove assunzioni di metafisiche, di universali e di valori, magari a titolo di operai provvisori e con lo spregiudicato proposito di licenziarli senza preavviso quando avranno espletato il loro servizio, senza però avvedersi che a questi lavoratori, astutamente sfruttati, bisognerà pagare almeno il giusto salario per la preziosa opera da loro prestata.

Notevoli sono le differenze che contraddistinguono le tre grandi fasi storiche della scepsi. Da una parte sembra che, col corso del tempo, lo scetticismo sia andato assumendo posizioni sempre più radicali ed abbia esteso l'epoché anche a ciò che prima era rimasto inconcusso o era stato messo in bilico soltanto di straforo; dall'altra parte, però, la crescente radicalizzazione scettica presenta, come contropartita, non pochi risvolti dommatici che nelle fasi precedenti o erano stati del tutto assenti o si erano presentati soltanto di straforo. Così, ad esempio, gli Scettici dell'età humiana erano generalmente d'accordo nel respingere la « disperazione pirroniana » e, mentre vibravano all'oggettività della natura un colpo che era mancato agli Scettici greci, lasciavano – allo stesso Hume già prima che a Kant – una preziosa eredità di ordine costruttivamente scientifico. E il filosofo scozzese – come è stato ben rilevato dal nostro Dal Pra – nella sua concezione di una « scienza della natura umana » sosteneva che lo spirito riesce a conservare sempre un certo grado di certezza e che l'istinto arresta la forza distruttiva del pirronismo e salva la ragione dallo scacco finale. Indulgente verso il probabilismo del vecchio Carneade fino al punto da affermare che ogni conoscenza si risolve in probabilità, Hume, che pur doveva tanto agli Scettici antichi e persino a Cicerone, sosteneva che il loro scetticismo « totale » era una « mera curiosità », lo chiamava « gioco pirroniano » e gli contrapponeva una scepsi moderata e controllata. La scepsi del nostro tempo, infine, sviluppatasi sulla « crisi delle scienze », nel sostenere che il pensiero moderno non ha saputo spingere a fondo il suo originale radicalismo, trova il proprio epicentro – come ha dichiarato Husserl – nell'« ego dell'epoché », quale « principio vitale del θαυμάζειν filosofico ». Così la scepsi fenomenologizzante del nostro tempo ha avuto maggiori rapporti simpatetici con Cartesio e con Kant che non con Pirrone, con Carneade o con lo stesso Hume.

La diafonia, che con grande soddisfazione gli Scettici antichi rilevavano nelle svariate costruzioni dommatiche, è divenuta anch'essa un vitale e drammatico privilegio degli Scettici, e la stessa terminologia scettica – che costituisce l'onore e il vanto di quegli acuti creatori di linguaggio che furono i Greci – ha trovato un'applicazione sorprendentemente ricca di contraddizioni ed aspetta ancora lo studioso di filologia moderna che ne faccia l'analisi con la stessa diligenza metodologica con cui la filologia classica ha lavorato su un solo pensatore dell'antichità. Una filologia seria e non pretensiosa che intendesse orientarsi nel ginepraio della scepsi contemporanea con la stessa sobrietà e con la modestia con cui sta lavorando da decenni un Karel Janáček sui testi greci farebbe anche un'eccellente opera di ricostruzione e di chiarificazione filosofica.

Senza negare minimamente l'originalità della scepsi del nostro tempo, anzi per premunirla dal rischio fin troppo facile di sfondare porte aperte, ci sembra che vada sottoposta alla nostra attenzione la straordinaria articolazione della scepsi antica. E se lo scetticismo è un momento ineliminabile nella vita dell'uomo (persino Cristo dubitò e si sentì abbandonato dal Padre), noi, anche per quanto concerne questo prezioso e contraddittorio lato della nostra esistenza e del nostro pensiero, « con i Greci ci sentiamo a casa nostra », come affermava lo Hegel per la filosofia in generale. E la triade hegeliana di Stoicismo, Scetticismo e Coscienza Infelice può indubbiamente costituire una falsariga pericolosa per eventuali schematizzazioni ed esasperazioni dialettiche, ma ha l'indiscutibile merito di avere imposto alla nostra attenzione l'attualità dello Scetticismo greco e di aver dato, in modo concreto e dinamico, la prima e, forse, la più profonda spiegazione di uno degli aspetti più delicati e suggestivi del pensiero umano.

2. Il linguaggio filosofico con cui noi ci esprimiamo sarebbe monco se ne escludessimo tutte le parole e le espressioni che gli sono state donate dallo Scetticismo greco con le accezioni e le significanze che, pur nella vasta *Entwicklung* storica, sono rimaste, nella loro essenza, salde come pietre miliari. Anche se quasi tutti quei termini – come la diligenza degli studiosi ha dimostrato – avevano già una loro storia presso più antichi indirizzi filosofici, furono gli Scettici a dar loro una fissazione logico-speculativa e una risonanza etico-affettiva destinate a conservarsi costanti pur nella mobilità viva delle applicazioni. Parole come afasia, adiaforia, apatia e metropatia, atarassia, aporia, epoché, acatalessia, antilogia, probabilità, verosimiglianza, isostenia, diafonia, tropo, epilogismo, cause proca-

tartiche e, finanche, « fenomeno » sottintendono tutto un lavorio del pensiero che si è reso sempre più padrone delle proprie strutture e che assiduamente ha creato un castello di problemi e di incertezze non meno ricco ed articolato dei diversi castelli fabbricati dai Dommatici. Se, inoltre, a questa terminologia aggiungiamo il ricco contributo che gli Scettici seppero desumere dalla Medicina Empirica nell'ultima fase della loro storia, riscontriamo già in parole ed espressioni come autopsia, istorìa, passaggio del simile, descrizione, distinzione (διαστολή) e così via, la presenza di un metodo di indagine sperimentale che ha una sua logica e una sua validità embrionalmente moderne, quantunque la nostra prudenza critica non sia disposta a troppo facili entusiasmi.

Questi termini non sono tanti atomi tra loro dissociati, ma trovano una saldatura e costituiscono quasi un'organica costellazione ad opera di ciò che Sesto Empirico chiamava « costume scettico », ossia ad opera di uno stato di coscienza, di un comportamento e di un atteggiamento che distinguono inconfondibilmente chi fa professione di scetticismo da ogni altro pensatore. Il dissidio tra teoria e pratica, che già gli antichi oppositori dello Scetticismo mettevano in evidenza per dimostrare l'inconsistenza delle posizioni drasticamente epochizzanti, non poteva sfuggire all'acume degli Scettici stessi. Costoro non solo vivevano e continuavano la loro mortale esistenza al pari degli altri uomini, ma nelle loro dottrine esprimevano quel loro costume che, come avrebbe detto Eraclito, è « per l'uomo il demone ». Mitezza e tolleranza, individualistico riserbo e disposizione moderatamente filantropica, nonostante la professione volontaristica dell'indifferentismo, risultano quasi i contrassegni costanti del « costume scettico », e questi contrassegni non sono affatto avulsi dalle posizioni teoriche, ma talora ne costituiscono il fondamento e la guida, talora la risultanza. Mentre noi pensiamo che la vita stessa è una smentita dello scetticismo, lo Scettico greco non solo viveva il suo scetticismo, ma anche la sua vita: perciò commettiamo errore di valutazione critica noi moderni, quando pretendiamo di sovrapporre alla *Weltanschauung* scettico-antica o il nostro intramontabile teoreticismo o certe ermeneutiche prammatistiche che con troppa facilità sembrano aprire tutte le porte.

Le nostre simpatie ideologiche possono provocare in noi un errore analogo a quello che Sesto rimproverava ad Enesidemo quando diceva che secondo costui « lo Scetticismo era una via verso l'Eraclitismo ». Anche noi, infatti, abbiamo visto nell'indagine scettica una via o verso il pensiero cristiano o verso l'idealismo dialettico o verso la filosofia della prassi o verso la fenomenologia intuitiva

o empirica. Così facendo abbiamo fatto violenza ai poveri e miti Scettici antichi e, nella nostra voglia di utilizzarli ad ogni costo, abbiamo sacrificato le loro reali dimensioni, con sommo scandalo dei puri filologi.

Questo nostro bisogno di dialettizzare e di utilizzare lo scetticismo a nostro uso e consumo ha quasi la stessa diffusione del vecchio luogo comune secondo il quale tutto il tormento teoretico degli Scettici rivela la propria inconsistenza quando si devono fare i conti con la prassi: se Cicerone fosse stato scettico davvero, non avrebbe né disoccultato né dissolto la congiura di Catilina! In realtà, però, la « prassi » scettica, intesa come costume, ha molte coincidenze con la tragedia teoretica: essa le dà umana consistenza, porge i contenuti reali alle articolazioni del pensiero, evitandogli di disperdersi, come esso è tentato a fare, nelle schermaglie eristiche e vivendone la catastrofe e la catarsi.

Lo Scettico antico, che è ben lungi dal proclamare un primato della ragion pratica, è fornito di una sua etica che, con fermezza e talora con pervicacia, riesce a sussistere ed a persistere, mentre si va svolgendo il dissidio della ragione. Il costume scettico, insomma, partecipa intensamente dell'agnosticismo del pensiero. Epoché ed atarassia si scambiano spesso le parti di fine e di mezzo, si determinano quasi reciprocamente: l'una è già presente nell'altra con una sorta di sintesi teoretico-pratica che lascia delusi noi, ma non l'antico pensatore scettico.

Di qui venne fuori il carattere salutifero di cui lo Scetticismo ebbe consapevolezza già con Pirrone di Elide, di qui l'accostamento scettico-accademico dell'opera liberatoria di Carneade ad una vera e propria fatica di Ercole, di qui certi bagliori mistici che sembrano ma non sono affatto strani soprattutto in una scepsi che non sottovaluta la suggestione dei ricordi platonici, di qui la stessa convergenza di scetticismo e medicina come terapia materiale e spirituale dell'uomo.

3. Lo scetticismo dei Greci ha in sé un ritmo e una compostezza che furono una singolare costante della civiltà di quel popolo. Qualcosa di apollineo aleggia in quel bisogno scettico di astenersi dal penetrare nelle cose non-evidenti, nell'arcano abisso degli ἄδηλα, nel goethiano « regno delle madri ». Ma al di sotto di quel ritmo e di quella compostezza si agita lo stimolo dionisiaco, come era già accaduto nell'età di Sofocle. L'imperturbabile serenità di Pirrone, il sale attico dell'Accademia spesso molto ben assaggiato anche da Cicerone, la vivacità arguta di quel Sesto Empirico che fu dotato

di uno spiccatissimo senso dell'*humour* e dell'ironia sono doti spirituali che riescono a dare un classico panneggio al dramma che si svolge nella storia dello Scetticismo greco.

E questo Scetticismo è soprattutto una tragedia teoretica.

La collisione è gnoseologica. Ed a soffrirla è il soggetto, che subisce certe affezioni da parte di un qualcosa che gli è estraneo, da un qualcosa che gli « appare » con evidenza e che poi si nasconde; il soggetto vuole penetrare quell'apparenza, si rende conto che essa non può essere solo un'illusione o un'allucinazione, ma ogni suo tentativo di penetrazione lo lascia impotente. Il πάθος c'è ed è reale; anche la visione è innegabile; ma la loro scaturigine rimane occulta. Forse tutto si sta svolgendo dentro di lui? Ma la risposta è anche qui negativa: se all'infelice Oreste la sorella Elettra appare come un'Erinni ed egli la scaccia da sé, c'è pur sempre un qualcosa che gli appare, che si muove, che egli confonde, nella sua follia, con un'Erinni.

Al di fuori del soggetto c'è un'incognita, c'è un *quid* che a modo suo esiste, ma di cui ci sfugge l'essenza. Mai con chiarezza di intenti o con consapevolezza lo scettico greco osa spingersi alla negazione dell'esistenza di una φύσις. Se egli negasse o soggettivizzasse questa datità esistenziale avrebbe di già risposto, in un certo qual modo, alle sue perplessità, come ha fatto lo scetticismo moderno. Ma lo Scettico antico rimane, in fondo, un naturalista al pari degli aborriti Dommatici. La natura sta lì, di fronte a lui, impenetrabile ed arcana. Tanti filosofi hanno fatto un vano lavoro di Sisifo per svisceranne il segreto, come l'eroe tragico ha tentato vanamente di afferrare la volontà del destino, di prendere il fato per la gola e di sconfiggerlo con la propria energia morale. Temerariamente essi hanno creduto di aver vinto, ma hanno solo edificato fantomatici castelli di opinioni contraddittorie. Lo Scettico non intende imperversare contro l'impegno di questi pensatori né deridere la loro costanza indagativa, giacché anche lui è un ricercatore. Egli vuole solo colpire la loro sicumera, la loro confusione di « opinione » e « scienza », di arbitrio e necessità. Il Dommatico dice: « La natura esiste e la sua essenza è, finalmente, questa ». Lo Scettico, nello sfoderare le proprie argomentazioni contro siffatta scoperta, risponde che l'essenza non è affatto quella che dice il Dommatico, ma non giunge mai alla conclusione drastica: « Epperò la natura non esiste affatto » e tanto meno egli ha l'ardire prometeicamente moderno di asserire: « Epperò la natura è una mia proiezione o un'umana costruzione ».

Fondamentalmente naturalista al pari del Dommatico, lo Scettico gioca sul medesimo terreno dell'avversario e non presume che

si possa giocare anche altrove. Il Dommatico spiana a modo suo quel terreno, è convinto di averlo ben conosciuto, vi scorge una legge, sia essa meccanicistica o teleologistica. Lo Scettico, invece, studia quel terreno nelle sue manifestazioni, ma, non appena si inoltra al di là di queste, si avvede che tutto gli sfugge. Egli, allora, procede con tutta la serie sconfortante ed eroica delle sue negazioni e delle sue aporie.

Le sue negazioni colpiscono concetti fisico-metafisici come l'esistenza e l'essenza del divino, della causa, del tempo, del luogo, del corpo, del pensiero, del numero, del nascere e del perire, ma non arrivano mai a demolire l'esistenza di una φύσις: questa esiste innegabilmente, anche se noi ne ignoriamo l'essenza.

Quando il dommatico Parmenide aveva identificato la natura con l'essere « uno, immobile ed immutabile », era stato, molto prima dei Pirroniani, più violento di loro nei riguardi di essa, ed i « fisici » pluralisti ne furono ben presto consapevoli e, dopo qualche secolo, Aristotele affermò che Parmenide aveva « soppresso d'un sol colpo l'intera natura » e le corse in aiuto, da fedele erede della tradizione ionica, con un'espressione che sembra avere implicanze protagoreo-scettiche: σῴζειν τὰ φαινόμενα! Ma salvare i fenomeni non vuol dire affatto dare ragione a Protagora e al suo fenomenismo che affermava la coesistenza attuale dei contrari. Contro il fenomenismo, infatti, Aristotele fu anche più duro del maestro Platone nel portare avanti quell'« Iliade filosofica » che erano i libri della sua *Metafisica*.

Anche gli Scettici, da Timone a Sesto Empirico, erano tutti d'accordo nel tentativo di « salvare i fenomeni » dalla distruzione generale e talvolta si complimentavano con i fenomeni stessi, ne esaltavano il vigore, ne descrivevano le sfaccettature. In realtà salvavano dal marasma non il fenomeno, ma soltanto se stessi, venendo meno in loro – erano uomini – quel « coraggio della verità » che, in un momento di debolezza, era venuto meno persino all'eroica Antigone. L'accorto Protagora aveva evitato la catastrofe accettando il sensismo con tutte le sue contraddizioni ed implicitamente negando quel principio di non-contraddizione intorno a cui gravitava e avrebbe gravitato sino alla fine il pensiero ellenico. Gli Scettici, invece, come non negarono l'esistenza della φύσις, così non negarono affatto quel principio né lo discussero mai *ex professo*, neppure, forse, in certi momenti « eraclitei » a noi poco noti della loro storia. Quel principio, anzi, fu usato *de facto* da loro per smascherare le incoerenze dei Dommatici. È sintomatico il fatto che, da tutte le testimonianze scettiche rimaste in nostro possesso, non ci sia neppure una riga dalla quale si evinca che il parmenideo ed aristotelico

principio di non-contraddizione non ha validità alcuna. Anche se qualche vampata eraclitea non dovette mancare nel focolare di Enesidemo, si trattò di una vampata che si riferiva più al flusso delle apparenze e delle rappresentazioni che non alle leggi del pensiero. Difatti dalle numerose pagine « enesidemee » di Sesto Empirico noi vediamo che il principio di non-contraddizione gioca un notevole ruolo sia nella tropologia sia nella battaglia anti-aitiologica sia nella demolizione di molte categorie fisiche ed etiche.

Gli Scettici, insomma, non risolsero la loro tragedia teoretica col fenomenismo né, tanto meno, anticiparono la moderna fenomenologia, e quegli squarci che, da Timone a Sesto, sembrano brevi inni al fenomeno vanno attentamente studiati e considerati non come un epilogo, bensì come un episodio, ancorché non irrilevante, della tragedia teoretica. Del resto, se essi si fossero appagati del fenomeno, avrebbero in gran parte chiuso il libro delle aporie e avrebbero creato, alla men peggio, un loro « sistema » fenomenologico. Ma, nonostante la ricchezza delle loro indagini nel campo delle rappresentazioni – ove il merito principale va assegnato a Carneade –, essi si guardarono molto bene dal farlo.

Rimanendo preclusa agli Scettici la via della φύσις nella sua essenza e non essendo possibile l'effettiva conoscenza dell'oggetto, rimaneva da percorrere la via della soggettività, del « senso interno », della conoscenza dell'uomo o, insomma, di quella che il Mondolfo, con molta efficacia e con suggestive motivazioni, ha chiamato « la comprensione del soggetto umano ». In questo campo i πάθη – che gli Scettici, accostati dalla tradizione ai Cirenaici, studiarono con molta finezza – giocano un ruolo quasi analogo a quello che i φαινόμενα giocano nel campo dell'indagine sulla natura e sull'oggetto. La lezione apollineo-socratica del « conosci te stesso », filtrata soprattutto negli Scettico-accademici dalla mediazione « zetetica » di Platone, fu ben recepita dalla scepsi antica. Come Aristotele ed i Peripatetici, col loro bisogno di « salvare i fenomeni », avevano inciso notevolmente sulla mentalità scettica nel campo delle indagini naturali, così il binomio Socrate-Platone, col suo costante invito all'esame del soggetto indagante e vivente, influì sulla spiritualità scettica senza, però, creare quell'antropocentrismo che tanto piace a molti moderni, ma piuttosto favorendo indagini di ordine psicologico, epistemologico, antropologico e persino sperimentali che, nonostante il sigillo immancabile dell'epoché, sono ben più feconde di certi trionfalismi umanistici ai quali siamo oggi avvezzi.

Fu soprattutto l'ala accademica dello Scetticismo antico ad avere il merito di approfondire l'analisi dell'io conoscente, delle rappre-

sentazioni soggettive con tutti i loro risvolti psicologici ed emotivi. Pur tra la durezza paradossale delle loro negazioni – di dommatismo negativo parlarono, a tale proposito, i Neo-pirroniani – gli Accademici prepararono la costruzione dell'uomo interiore, attraendo l'attenzione di Agostino, che errò nel tracciare una sua « storia » dell'Accademia, ma ne capì meglio di ogni diligente filologo certe esigenze e certi aspetti drammatici. Raffinati e coltissimi indagatori del soggetto umano, gli Scettico-accademici meditarono a lungo sui nostri poteri cognitivi, sui limiti invalicabili di questi poteri, sui tumulti interiori della nostra coscienza, sulla nostra esigenza di svincolarci dal determinismo, dalle superstizioni, dai raggiri della fortuna e del caso. Essi non parlarono, come i loro studiosi seguaci dell'età umanistica, della dignità e dell'eccellenza dell'uomo, ma piuttosto delle incertezze, delle perplessità e dei rischi come in un gioco al tavoliere: ma proprio per questa loro pensosa consapevolezza sono andati ben oltre quella retorica che spesso ci accompagna quando parliamo « de homine ».

Mentre l'ala accademica dello Scetticismo ha impostato questo tipo di problematica, l'ala empirica, talvolta non assente anche sotto i platani di Academo, ma, in genere, potenziata ed arricchita dai rapporti critico-dialettici con la tradizione aristotelica e dall'apporto dei contributi tecnico-scientifici – soprattutto da parte della medicina –, andava enucleando, dalla catastrofe del pensiero speculativo, certe metodologie di ricerche e di interventi che arricchivano il discusso patrimonio conoscitivo e facevano aumentare le possibilità operative dell'uomo. Rinviando la sua resa finale, l'eroe scettico-empirico, per così dire, provava e riprovava, non si limitava all'ispezione diretta (αὐτοψία), ma procedeva per tentativi sperimentali (παρατήρησις), epochizzava, ma non desisteva dall'indagine (ζήτημα).

Eppure tutto questo non eliminava l'incubo della tragedia. Lo scettico-empirico sapeva di giocare al tiro a segno nel buio. Come la natura – verità esterna – continuava, nella sua essenza, a rimanere « celata nell'abisso » secondo l'antico adagio di Democrito che riscosse singolare fortuna dai tempi di Pirrone a quelli dell'« empirico » Sesto, così anche l'uomo – verità interna – rimaneva essenzialmente un mostro più complicato di Tifone e non possedeva alcun chiaro requisito per essere assunto come « criterio di verità ». Ancora una volta Protagora, col suo facile umanesimo, aveva torto: il soggetto non solo non poteva conoscere l'oggetto, ma doveva, suo malgrado, ridurre anche la conoscenza di sé stesso e il motto apollineo-socratico rimaneva un pio voto augurale, come

certi cori tragicamente gioiosi di Sofocle venivano cantati nell'imminenza della catastrofe.

Tragedia teoretico-gnoseologica, dunque, quella dello Scetticismo greco: ma tragedia per nulla vuotamente intellettualistica. Essa non era suscettibile di correzioni e di raddolcimenti postumi, ed ancora oggi ci si presenta nella sua composta oggettività quasi impedendoci di modernizzarla. Qual dramma, infatti, ha in sé un qualcosa di ontologico, anche se il suo essere e il suo pensiero ci sono giunti a frammenti, come un'antica opera plastica. Eppure in questa sua ontologicità, che è tipica del pensiero ellenico in generale, palpita la vitalità storica di oltre mezzo millennio di indagini e di rifiuti, di delusioni e di ricerche, come vedremo esaminando ad uno ad uno i principali episodi storico-evolutivi con le loro continuità e con i loro contrasti.

4. Gli Scettici antichi ebbero consapevolezza di questa tragedia del pensiero soltanto quando tiravano le somme della loro indagine, mentre durante la loro ricerca, nel condurre avanti le polemiche, rivelavano di possedere uno spiccato senso di fiducia in sé stessi e nelle loro posizioni filosofiche. La « disperazione pirroniana », di cui hanno spesso parlato e alla quale hanno cercato di porre rimedio gli Scettici moderni, può sembrare, perciò, piuttosto un consuntivo critico che una realtà di fatto emergente dalle analisi particolari.

Dalle numerose testimonianze in nostro possesso risulta, anzi, che i pensatori scettici, oltre a possedere un'efficacia polemica eccezionale nel portare innanzi sempre più sistematicamente le loro negazioni, erano anche ricchi di una *verve* tutt'altro che tragica: Timone preferiva l'incisività aggressiva e vivacissima della satira; Cicerone, nell'esporre e nel patrocinare in varie sue opere filosofiche il pensiero scettico-accademico, manifesta una quasi gioiosa vitalità e un arguto senso dell'umorismo; Sesto Empirico, che ci ha lasciato nei suoi scritti la *Summa* dello Scetticismo antico, è uno scrittore sorprendentemente vivido, incisivo, acuto, ironico e persino comicamente beffardo. Aristocle, Numenio, Fozio, che ci hanno trasmesso preziose testimonianze e penetranti rilievi critici, parlavano di ciarle e di vaniloqui a proposito dei filosofi scettici ed erano in piena buona fede nel fare questi loro ostili rilievi che noi non ci sentiamo di condividere: essi, infatti, vedevano nelle posizioni scettiche solo l'espressione di una bizzarria mentale e linguistica e un'ostentazione polemico-sofistica e non già una reale e profonda condizione dell'uomo e del pensiero. Però altri autori non scettici, ma molto sensibili alla problematica dello scetticismo, hanno acutamente espresso l'auten-

ticità di quel dramma che accompagnò il declino del pensiero classico: anzitutto va, qui, tenuto presente Filone Ebreo, che dà parecchi segni di aver vissuto l'esperienza scettica tanto nei suoi lati neo-accademici quanto in quelli enesidemei e che trovò uno sbocco alle sue crisi umane e filosofiche nella mistica biblico-platonica. E, dopo Filone, Lattanzio e soprattutto Agostino videro nello Scetticismo greco, e particolarmente in quello degli Accademici, quasi un provvidenziale disegno per la costruzione di una nuova fede e di un nuovo modo di pensare sulle rovine di una civiltà ormai esaurita.

Nell'abbracciare la causa della negazione persino nei momenti di costruttività lo Scettico, che non può non essere polemico contro gli altri filosofi, rifugge – da buon greco – dalle lacerazioni interiori e riesce a dare serenità a tutti i suoi movimenti e quasi il carisma della necessarietà epurativa e benefica a tutte le sue demolizioni. Ciò dipende dal fatto che egli sa vivere la tragedia teoretica con quel lucido distacco contemplativo che è molto raro nei pensatori moderni. Viene così spiegata la presenza nello Scetticismo di un patrimonio che può sembrare ingombrante ed inutile: i sofismi, l'eristica, una consumatissima dialettica sfruttata fino all'esasperazione, proprio mentre se ne proclamano l'infondatezza e l'inutilità.

È giudizio concorde degli studiosi moderni che Pirrone, l'enigmatico fondatore dello Scetticismo greco, sia stato un adialettico; ma come pensare che su di lui, amante dell'afasia, non abbiano influito i ragionamenti dei Megarico-eretriesi? Già prima che l'Accademia assumesse posizioni scettiche, lo Scetticismo non poteva non avere una sua dialettica, che poi si ingigantì quando entrò in campo la possente armatura discorsiva di Platone a servizio dell'acatalessia e della sospensione dell'assenso. La dialettica era concepita come l'« arte dei contrari » e, con buona pace del genio hegeliano, non mirava affatto ad una sintesi: essa era disponibile per mettere in risalto il pro e il contro di ogni realtà e di ogni soluzione e, così concepita, non poteva non menare all'isostenia e, quindi, all'epoché. Certi slanci sintetici della dialettica di Platone – slanci idealisticamente prodotti da Eros – erano già stati sedati dalla *Topica* e dalla *Retorica* di Aristotele, il quale, pur essendo un grande dialettico e pur facendo pesare la dialettica (come avrebbe notato duramente il Gomperz) anche nelle indagini sperimentali, ridimensionò l'« arte dei contrari » escludendola, almeno intenzionalmente, dalle pure ricerche logiche degli *Analitici*.

Gli Scettici applicarono la dialettica in quell'accezione che le aveva dato Aristotele, senza ammettere, però, che il momento dialettico dell'indagine fosse superato da quello analitico. Mentre gli

Stoici, partendo dalle indagini aristoteliche sul sillogismo, pervennero, attraverso la mediazione teofrastea, alla formulazione del sillogismo ipotetico che in parte acutizzava il formalismo dell'*Organon* e in parte offriva spunti geniali alla pura ricerca scientifica, gli Scettici tacquero, forse anche ignorandone le articolazioni particolari, della sillogistica aristotelica e respinsero con aspre polemiche quella stoica. Così quegli acuti dialettici che furono gli Stoici erano tenuti sotto scacco continuamente dagli altrettanto acuti dialettici della scepsi. Gli Stoici ebbero la singolare caratteristica di mescolare interessanti indagini filosofiche con fantasiose costruzioni di ordine fisico, metafisico e morale. Tutto questo non sfuggiva all'acuta e tagliente dialettica scettica, la quale si limitava alle antilogie, epochizzava ogni tipo di sillogistica, non risparmiava qualsivoglia costruzione fisica, metafisica o etica.

I Neo-accademici sfoderarono le loro armi dialettiche fino al punto da non sapere più essi stessi, col passare del tempo, come usarle per colpire gli avversari, e si andarono confondendo, in una parabola discendente, con gli aborriti Stoici: gli stessi responsabili di questo *appeasement*, come Filone di Larissa, reagivano contro le conseguenze da loro inizialmente promosse e l'Accademia, dopo aver svolto il suo ruolo con molto prestigio, usciva dalle scene della tragedia scettica ed andava ad imbarcarsi per altri lidi, pur mostrando di tanto in tanto, come si riscontra in Plutarco e in Favorino, certe nostalgie per il buon tempo antico di Arcesilao e di Carneade.

Ma la dialettica non abbandonava la scena scettica. I Neo-pirroniani ruppero con l'Accademia, ma ne assimilarono e ne rinnovarono l'arte dei contrari, dando ad essa nuovo vigore. Enesidemo, che fu il genio fondatore del Neo-pirronismo e che quasi certamente si era nutrito, prima del distacco, della dialettica accademica, continuò l'opera di Carneade nel dare un'organica sistemazione a tutto il pensiero scettico nei vari settori della ricerca che, a quei tempi, si divideva ormai per consuetudine secolare in logica, fisica ed etica. E Fozio, nello scrivere il riassunto dell'opera principale del pensatore scettico, notava, nella sua avversione contro l'autore, che costui aveva fatto qualcosa di utile a quelli che vogliono esercitarsi nella dialettica, anche se non utile alla verità.

Forse Sesto, partendo dalle indagini della Medicina Metodica o di quella Empirica, credette per qualche tempo che ormai con la dialettica, macchinosa eredità del dommatico Platone anche se camuffata di istanze scettiche, bisognasse farla finita. *Expellas naturam furca, tamen usque recurret*! Osservatore acuto e quasi divertito di innumerevoli particolari della natura che egli raccoglie non solo

dagli studi scientifici dei medici, suoi compagni di lavoro, ma persino dai *mirabilia* dell'immensa letteratura pseudo-scientifica dell'età post-alessandrina e romana, quando utilizza queste sue ricche e talvolta divertite osservazioni a scopo scettico, non può non ricorrere anche lui alla dialettica. Quel tono di *pamphlet* che aveva animato Timone soprattutto nei *Silli* torna ad animare gli stupendi saggi sestiani contro i professori di scienze ed arti. Il grammatico si difenderà dagli attacchi di Sesto dicendo che costui sa fare dialettica, ma non grammatica, e lo stesso discorso farà lo studioso di aritmetica e di geometria, quando Sesto, con infernale spirito dissolutivo, colpisce senza risparmio le pitagoriche scienze del numero e della grandezza. E, se fosse risuscitato Aristotele, avrebbe detto che Sesto mostra scarsa conoscenza degli *Analitici* con quel suo tentativo di decapitare ogni indagine logica riducendola alla *Topica* o addirittura agli *Elenchi sofistici*.

Lo Scetticismo greco – veramente greco nella sua essenza – nasce con la negazione della dialettica ad opera di Pirrone e muore con la negazione della dialettica ad opera di Sesto. Ma quella negazione è essa stessa una posizione dialettica, trova una sua metodologia nell'arte dei contrari, perviene alla sospensione dell'assenso quasi esclusivamente ad opera di istanze antilogistiche che gli fanno ben vedere la pagliuzza nell'occhio del « fratello » dommatico e frenano ogni intento costruttivo anche se accompagnato da cautela e circospezione. Zenone di Elea non intendeva dare una dimostrazione dell'unico essere di Parmenide, ma solo negare ogni forma di cangiamento e di molteplicità: a tale scopo egli creò la dialettica. Lo Scetticismo greco accetta la lezione zenoniana, la sviluppa con tutta la raffinatezza culturale dovuta a molti secoli di indagini filosofiche, ne utilizza la « feconda sterilità » e con essa giunge al proprio esaurimento.

5. Secondo lo Scettico antico non è per nulla esatto ritenere che l'epoché sia la fine di ogni ricerca. La sospensione dell'assenso e del giudizio, infatti, è come un'ancora levata che mette in movimento la nave staccandola dall'immobilità della certezza. È, invece, il Dommatismo la morte della ricerca, giacché esso, pascendosi dell'illusione di avere ormai tutto risolto, non si sente più disposto a riprendere la faticosa via dell'indagine. La concezione a noi contemporanea della vita « come ricerca », pur avendo un'origine storica molto recente, può sembrare quasi preconizzata dagli antichi « zetetici », che non si appagavano mai dei risultati conseguiti e, come dice

esplicitamente Sesto, a differenza dei Dommatici e degli Accademici continuavano ad indagare.

Ciò non vuol dire affatto che lo Scettico non abbia avuto la tentazione di sospendere ogni indagine allo stesso modo con cui egli sospende ogni giudizio. L'emblematico Pirrone, forse, giunse a questa conclusione ed abbandonò la ricerca per vivere paradossalmente quella « salvezza » che la sua afasia gli aveva donato. Ma lo stesso saggio di Elide, come non fu insensibile all'acuminata dialettica dei Megarico-eretriesi, così non si sottrasse completamente al fascino di quel grande indagatore che era stato Democrito, il quale aveva meritato l'elogio del suo avversario Aristotele perché, a differenza dei Platonici, non si era limitato a λογικῶς σκοπεῖν, ma aveva saputo φυσικῶς σκοπεῖν, ossia non aveva risolto lo studio della realtà naturale in un gioco puramente dialettico-cogitativo, ma lo aveva condotto con una metodologia adeguata alla natura stessa. Quali che fossero le conclusioni dommatiche cui Democrito era pervenuto, l'atomismo aveva apportato al modo di indagare una importante riforma che gli Scettici non potevano non apprezzare, sebbene respingessero il dommatismo degli atomi e del vuoto e le implicazioni matematicistiche di siffatta dottrina.

La filosofia greca, fin dalle sue origini, si era comportata con l'indagine scientifica come Saturno che divorava i suoi stessi figli o come l'Urano esiodeo che, per troppo attaccamento alla consorte Gea, impediva che dal seno della feconda divinità uscissero fuori i frutti da lui generati. Opponendosi alle forme mitiche, i filosofi ellenici gettarono le basi dell'indagine scientifica, ma la loro ἐπιστήμη rimase sostanzialmente legata al λόγος con somma fortuna per la ricerca filosofica, ma con grave danno per le cosiddette scienze empiriche, che spesso dovettero pagare un considerevole scotto alla loro madre filosofia, e con danno ancor più grave per gli sviluppi della tecnica scientifica e per le sue applicazioni, verso cui gli Elleni provavano quasi un'aristocratica ripugnanza.

Il miracolo della filosofia greca poggia su questa singolare contraddizione che gli studiosi del nostro tempo, sulle orme del Farrington, stanno cercando di smantellare con zelo eccessivo e, in gran parte, infecondo. Gli Scettici ebbero sentore della tragica precarietà di quel miracolo, e la stessa ricchissima epistemologia aristotelica, che pur da Teofrasto a Stratone si andava sempre più fisicizzando e accorciava le distanze che la separavano dagli Atomisti, non sembrava a loro soddisfacente. Perciò essi sentirono il bisogno di un'antifisica, quantunque non avessero alcuna idea che bisognasse edificare una nuova epistemologia. E se di Pirrone non

sappiamo con precisione quale fu l'atteggiamento contro i « fisici », sappiamo, invece, che furono già vive le istanze di Timone contro costoro e, forse, Sesto Empirico, quando col passare dei secoli affrontò lo stesso problema sia nel terzo libro degli *Schizzi* sia nei due ampi trattati *Contro i fisici*, era convinto di rinverdire le istanze timoniane anche se in una diversa temperie storica.

Non furono meno sensibili alla problematica epistemologica gli Accademico-scettici, che non obliterarono mai la loro provenienza platonica, anche se non ne accettavano più i risvolti dommatici. Una certa mentalità matematica, antitetica a quella biologico-naturalistica dei Peripatetici, serpeggia nella « ragionevolezza » (εὔλογον) di Arcesilao e ancor più nel « probabile » (πιθανόν) di Carneade e dei suoi seguaci fino a Filone di Larissa. Carneade mise in dubbio il celebre assioma matematico che due grandezze uguali ad una terza siano uguali tra loro, suscitando le postume ire di Galeno, ma le strutture del suo probabilismo poggiano sul gioco dei dadi e suggeriscono il primo arcaico spunto a quel calcolo delle probabilità che ha trovato la più rigorosa ed estesa applicazione nelle scienze fisiche del nostro tempo.

Nel corso del loro divenire storico gli Scettici si resero conto che la loro indagine epistemologica anti-dommatica non riusciva a svincolarsi dalle aborrite scienze pitagoriche, e perciò i Neo-pirroniani imboccarono un'altra via e si andarono sempre più accostando alla medicina, ossia alla scienza meno propensa ad arrendersi di fronte all'acribia dei numeri e delle grandezze. Aristotele, che mai aveva oppugnato l'indagine matematica e che su di essa aveva costruito l'ossatura della sua sillogistica, si era impegnato, spesso con durezza polemica, a liberare le scienze della natura dall'ipoteca matematicistica cui le sottoponevano i Platonici. Gli ultimi Scettici radicalizzarono la posizione polemica di Aristotele e intesero buttar via l'acqua sporca insieme col bambino, ossia il matematicismo insieme con la stessa matematica. E questo loro radicalismo fu tanto più significativo quanto più le scienze matematiche non solo venivano spuriamente rifocillate dalle insorgenze neo-pitagorizzanti ed embrionalmente neo-platonizzanti, ma corroborate delle grandi ricerche dei matematici alessandrini.

Non è da escludere che il bisogno di rompere i ponti con l'Accademia nascesse non solo dal fatto che gli Accademici, prima di arrendersi alla Stoa con Antioco di Ascalona, erano giunti al « dommatismo negativo », ma anche dalle preferenze « scientifiche » di questi spuri eredi di Platone, mentre i Neo-pirroniani avevano altre preferenze « scientifiche », come si venne sempre più chiarendo nel corso

storico della scepsi da Menodoto a Sesto Empirico. Il predominio della medicina nell'ultima fase dello Scetticismo greco sta a significare un atteggiamento preferenziale di carattere epistemologico: il camuso, come avrebbe detto Aristotele, riprende il sopravvento sul curvo, concedendo soddisfazione ai sensi e riscattando l'intelletto dalla schiavitù matematica e accogliendo soprattutto i contributi dell'ἱστορία in campo storico, etnologico, geografico, zoologico, botanico e così via.

In tutti questi settori le scienze dell'età ellenistico-romana avevano fatto progressi notevolissimi: il primo slancio fu dato a loro dalle imprese di Alessandro e dall'*équipe* culturale che lo accompagnava; poi erano venuti gli illuminati Cesari, eredi a modo loro del Macedone, e le stesse esigenze pratiche del mastodontico impero richiedevano indagini empiriche e concrete applicazioni tecniche. Ma accanto a questo sviluppo scientifico-tecnologico non mancavano le bizzarie fantasiose dei raccoglitori di favole, e gli Scettici, che non si lasciavano sfuggire una virgola per colpire le inconsistenze dei Dommatici, erano spesso pronti ad accogliere, accanto ai solidi contributi delle varie scienze della natura e dell'uomo, anche certe favole che oggi ci fanno sorridere. Nell'esposizione dei famosi dieci tropi di Enesidemo fatta da Sesto Empirico ci sorprende la strana mistione di preziosi contributi raccolti dalle varie scienze con certe fanfaluche che il finissimo scrittore riporta con tanta naturalezza da farci nascere il sospetto di un suo *divertissement* e da suscitare la convinzione che quel mondo ionico in cui si erano sviluppate l'*Odissea* e i racconti di Erodoto non volesse proprio esaurirsi anche quando il mondo antico si avviava alla fine.

L'àncora levata, simbolo dell'epoché, faceva inoltrare il battello scettico per mari diversi e l'ultimo grande scettico, Sesto Empirico, mostra talora di essere animato dalla stessa curiosità dell'antico Ulisse. Accanto ai contributi delle scienze gli ultimi Scettici sono disponibili ad accogliere anche i *mirabilia*: si servono degli uni e degli altri, per sottoporre, poi, tanto gli uni quanto gli altri al loro affilato rasoio non appena si profili in loro l'ἄδηλον e il tendenziale ordinarsi in una costruzione dommatica. Senza nulla negare alla profonda originalità della metodologia scettico-empirica specialmente per i suoi rapporti con la scienza medica, siamo oggi abbastanza lontani dal vedere in essa prefigurati uno Stuart Mill o altri positivisti, come si faceva all'inizio del nostro secolo. Tagliando certi ombelichi e liberandoci da certe *fascinationes* non facciamo un danno alla sorprendente e contraddittoria vitalità della scepsi antica, ma ne scopriamo meglio le reali dimensioni senza farne una nostra mancipia.

Gli Scettici avvertirono tutta l'importanza del problema epistemologico quasi con lo stesso acume con cui avvertirono quella del problema gnoseologico. Anche nel settore dell'epistemologia trovarono la strada già tracciata dai Dommatici, soprattutto dai seguaci di Platone e di Aristotele. Ma essi, come nel campo della gnoseologia e della logica rimasero negatori del sistema senza staccarsi dal sistema, così, nel campo delle scienze, del loro significato, del loro metodo e dei loro reciproci rapporti, misero in luce le più sconcertanti aporie, ma non concepirono affatto un'epistemologia nuova.

Non bisogna cercare ad ogni costo una *pars construens*: ormai Bacone – al quale spesse volte la critica ha voluto con varie forzature accostare specialmente l'ultima fase dello Scetticismo greco – è parecchio distante da noi: eppure anch'egli costruì meglio quando demolì gli *idola*! In un certo senso, entro i limiti delle distanze storiche, anche gli Scettici « costruirono » molto bene la loro epistemologia quando esaminarono, con perplessità filosofica, i limiti e le carenze, i contributi e le conquiste delle varie scienze che gli antichi avevano prodotto e che avevano inteso sistemare in un cosmo armonioso, ma anche angusto.

6. Se certi parametri dialettici o epistemologici attualmente in vigore non sono adatti a farci comprendere la dialettica e l'epistemologia dello Scetticismo antico, ancor meno adatti sono certi parametri di ordine pratico-politico, a meno che non vogliamo ritirarci dall'indagine con amarezza e disillusione.

Abbiamo notato che gli Scettici furono rivoluzionari e – contraddittoriamente – conservatori nel ritenere impossibile la soluzione del problema gnoseologico e, nello stesso tempo, nel rimanere strettamente legati alle posizioni gnoseologistiche; abbiamo notato anche che essi utilizzarono tutte le loro immense risorse dialettiche per demolire la logica antica, ma non concepirono la dialettica in modo sostanzialmente diverso da come l'aveva concepita il suo fondatore Zenone di Elea; abbiamo, infine, notato che essi, nell'introdurre un salutare turbamento nell'epistemologia antica, non giunsero fino a scardinarla, ma fondarono le loro indagini sugli stessi cardini su cui quell'epistemologia si era andata costruendo. Lo stesso discorso si può estendere sul piano della vita pratica e degli umani rapporti.

Gli Scettici sembrano fautori di una singolare « rivoluzione permanente » quando respingono l'« arte della vita » e quando epochizzano ogni definizione del bene e del male mostrandone le contraddizioni ed esasperandone il relativismo. Valori e disvalori fanno continuamente lo scambio delle parti, come avviene anche di solito

nella ridda delle opinioni contrastanti nel campo della « logica » e della « fisica ». I sostegni teologici della morale vengono tolti di mezzo, giacché ogni teologia è impossibile e contraddittoria; ma anche i sostegni naturalistici vengono eliminati, giacché la natura non si lascia conoscere nella sua essenza, ma si limita a colpirci soltanto con le sue contraddittorie apparenze. Tanto meno si può ritenere valido il fondamento umanistico-trascendentale dell'uomo non solo perché una siffatta categoria non era stata speculativamente ben definita neppure dai Dommatici antichi, ma anche perché ogni tentativo antropocentrico, a meno che non volesse appagarsi dell'uomo-misura, trionfalisticamente asserito da Protagora, andava ad impigliarsi nelle antilogie gnoseologiche circa l'essenza dell'uomo stesso.

Costruendo i loro « sistemi » di etica sull'arte della vita i Dommatici avevano, ciascuno a modo suo, trovato una soluzione ai problemi pratici, sforzandosi di fondare città ideali (Platone) o appagandosi di razionalizzare quelle reali coll'immunizzarle dalle degenerazioni (Aristotele) o isolandosi nella propria individualità nascosta (Epicurei) oppure, senza negare quest'ultima, aspirando ad una città universale che risolvesse i problemi dell'uomo sociale (Stoici). Questi vari atteggiamenti dommatici non potevano riscuotere la simpatia degli Scettici, giacché partivano da una *petitio principii* di fondo, da un aver risolto il problema dell'uomo pratico prima di esserselo realmente posto.

La domanda « che fare? » si presentava con le stesse caratteristiche della domanda « che pensare? ». E come a questa seconda domanda gli Scettici diedero le loro risposte rivoluzionarie e, insieme, molto conservatrici, così si comportarono anche nel rispondere alla prima domanda. La vita pratica non fu l'*hic Rhodus hic salta* dello Scetticismo greco, come già pretendevano i Dommatici antichi e come continuano a pretendere i bene ideologizzati studiosi moderni. Alle « posizioni » teoretiche scettiche corrispondevano pienamente le « posizioni » pratiche: era questo un diallelo che gli Scettici, amanti delle confutazioni, non confutarono mai.

Come non si poteva respingere la logica antica quando si continuava ad utilizzare il principio di non contraddizione, ma si poteva solo evidenziarne le aporie, e come non si poteva respingere la fisica antica quando non si negava l'esistenza della natura, ma si poteva solo negare di conoscerla, così l'etica antica non poteva essere capovolta dalla semplice negazione dell'« arte della vita », ma poteva essere solo rimeditata e appalesata nei suoi sconcertanti paradossi. Così il simbolico Pirrone praticò l'adiaforia, ma si guardò bene dal fare attentati alle leggi della sua πόλις: visse santamente con sua

sorella, fece del bene ai suoi concittadini procurando loro anche l'esenzione dalle tasse e, secondo Favorino, non c'era niente di male se egli, praticante dell'afasia, esprimesse verdetti nei tribunali. Gli Accademici continuarono a dare una gestione legale al loro raffinato sodalizio in conformità con le istituzioni forse stabilite già da Platone quando componeva le *Leggi*: essi educavano oratori ed uomini politici, sapevano rintuzzare certe arroganze di qualche diadoco di Alessandro e coraggiosamente con Carneade, davanti all'*intellighentia* romana, seppero anche affermare che sotto il nome di giustizia si celavano abilmente le rapine fatte in tutto il mondo dai discendenti di Romolo: cosa che indusse Catone a far preparare i bagagli al pericoloso filosofo. E il buon Cicerone difendeva anche da scetticoaccademico il suo operato politico e non si pentiva di aver detto e ripetuto il suo *compertum habeo* a proposito della congiura di Catilina fino a sentirselo ripetere come un ritornello nelle assemblee popolari, nel senato e nella conversazione riservata con Lucullo. Il povero Favorino ebbe brutti grattacapi dall'imperatore Adriano e dall'*entourage* imperiale che pure ostentavano il loro filellenismo, e si difese, senza venir meno per questo al suo « pirronismo » che pur era malsicuro per altre ragioni, ma non per incoerenza pratica. Infine Sesto Empirico, col suo trattato *Sugli dei*, non intendeva minare affatto le basi del culto, ma solo sostenere il suo *scire nefas* e non credeva di venir meno allo scetticismo quando affermava che lo Scettico rispetta le leggi ed i costumi della sua patria e vive in modo conforme ad essi.

Gli Scettici non furono rivoluzionari in campo pratico perché non furono rivoluzionari in campo teorico. Se ci sono contraddizioni in loro, non bisogna vederle tra teoria e prassi, ma all'interno della teoria e all'interno della prassi.

Si è parlato di « conformismo scettico », forse col sottinteso malanimo di chi avrebbe voluto che quegli antichi signori abbracciassero la causa delle masse diseredate ed oppresse. Ma il rasoio scettico serviva a rendere più levigato il volto del pensatore, e le mani dello Scettico non erano idonee a vibrare alcun colpo di maglio: l'esempio più appariscente ci è offerto ancora una volta da Cicerone che detestava ogni rivoluzione più della dittatura sillana!

Ma uno dei cardini dell'etica scettica era la difesa della comune consuetudine (συνήθεια) e questa difesa veniva esercitata in ogni settore: nell'uso del linguaggio contro gli accigliati grammatici analogisti e contro la retorica pomposa e dotta delle scuole, nell'uso delle varie scoperte ed invenzioni scientifiche contro l'acribia aristocratica dei matematici, nella condotta della vita contro certi aristo-

cratici rigorismi moralizzatori che, come avveniva nella Stoa, finivano col giustificare persino l'incesto. Pare quasi che un sano spirito popolare e democratico aleggi spesse volte nell'indirizzo scettico, persino nella sua fase accademica, quando il geniale Carneade non rifuggiva da atteggiamenti demagogici. Ma non facciamoci troppe illusioni! Gli Scettici non praticavano affatto una «morale provvisoria» che poi dovrà essere sostituita da un'altra morale quando le cose saranno diventate manifeste e inequivocabili sul piano teoretico, e tanto meno si sognavano un futuro « capovolgimento della prassi ». A parer loro, nella teoria non si addiverrà ad alcuna chiarificazione, e quindi neppure nella prassi: le due incertezze procedono all'unisono e la provvisorietà non è un segno esclusivo di ordine morale, ma permane anche nelle indagini logiche e in quelle fisiche.

Lo Scettico non accetta il criterio delle maggioranze né in teoria né in pratica: per questo lato egli recepisce ancora la lezione aristocratica di Platone, e su questo punto insiste molto chiaramente Sesto Empirico, che pur sembra, più di ogni altro scettico antico, ricco di ariose aperture popolari e democratiche.

Tra il pensiero e l'azione dello Scettico antico sussiste una mirabile coerenza: lo Scetticismo, insomma, non fu reazionario e conformistico in pratica, ma rivoluzionario o almeno incisivamente riformistico in teoria. Si potrà pure inorridire di fronte a questa sua posizione che rimane omninamente bifronte e antilogistica, ma non si può pretendere, direbbe quell'amante di proverbi popolari che fu Sesto Empirico, di cavare ad ogni costo l'acqua dalla pietra, a meno che non siamo noi ad innaffiare, più o meno abbondantemente, l'asciutto e solidificato macigno.

7. Una raccolta delle testimonianze e dei frammenti degli Scettici antichi va incontro a gravi difficoltà e difficilmente può essere esaustiva o almeno soddisfacente. Da una parte infatti – ove si eccettui il prezioso *Corpus sextianum* – si riscontra la mancanza quasi assoluta di fonti dirette, dall'altra ci troviamo dinanzi ad una profluenza di fonti indirette che, come quelle ciceroniane o plutarchiane, saremmo tentati di chiamare bastarde, se non ce lo vietasse il giusto rispetto per quei grandi scrittori, i quali ci costringono continuamente all'imbarazzo della scelta per i continui intrecci di ciò che è oro scettico con interventi, aggiunte, emendamenti e chiarificazioni di ordine personale. Molti « saggi » scettici, come Pirrone, Arcesilao e Carneade, non credevano nella parola scritta e, al pari di Socrate, non intesero affidare ai rotoli il loro pensiero; altri, come Timone di Fliunte con le sue venticinquemila righe o Clitomaco con i suoi

quattrocento libri, scrissero tanto da provocare l'ira del tempo, il quale ne distrusse quasi completamente le opere.

Poiché, pertanto, mettendo da parte il tanto discusso e sempre discutibile Cicerone e l'accorto e diligente ma non « filosofo » Diogene Laerzio, gli scritti più autorevoli in nostro possesso sono quelli di Sesto Empirico, è difficile sottrarsi alla tentazione di ridurre quasi tutto lo Scetticismo antico a Sesto e di presentare una raccolta in cui le testimonianze sestiane facciano la parte del leone. Anzi una *vue d'ensemble* dello Scetticismo, almeno quale esso si configurava all'inizio del III sec. d. C., può sembrare che risulti soprattutto dagli *Schizzi pirroniani*, giacché quest'opera di Sesto, come ha osservato il Dumont, sarebbe *le reflet pur et simple d'une tradition* e, quindi, raccoglierebbe in maniera concisa e spesso brillante parecchi secoli di esperienza scettica. E in realtà Sesto Empirico è, senza dubbio, un ottimo dossografo ed un abile compilatore, come è stato spesso notato dai tempi del Brochard ai nostri; ma questi suoi requisiti, che erano tipici di un'epoca molto propensa all'erudizione e alla sommarizzazione, non gli impediscono affatto di essere un pensatore originale, di intervenire personalmente con rilievi, annotazioni e spunti polemici, anche quando riporta il pensiero dei suoi predecessori. Anzi, poiché egli visse l'esperienza scettica con maggiore partecipazione di Cicerone e di Plutarco, la stessa incisività filosofica dei suoi interventi è – ai fini della raccolta di testimonianze riferentisi ad altri pensatori scettici – molto più insidiosa e deviante delle variegate inserzioni ciceroniane, che spesso dovevano limitarsi alle esemplificazioni oppure più di una volta esprimevano lo sforzo oratorio di rendere facile e piano un pensiero la cui profondità sfuggiva allo stesso oratore-filosofo. Non solo i trattati *Contro i dommatici* e *Contro i matematici*, ma anche gli *Schizzi* sono opere molto mature e lungamente meditate da un filosofo che intendeva non tanto riportare il pensiero degli altri, quanto trarre le somme personali di una filosofia che egli rendeva propria e alla quale apportava un contributo innovatore. Perciò fondare quasi per intero, come ha fatto il Dumont, una raccolta scettica su Sesto significa dare dello Scetticismo antico una visione senza dubbio intelligentissima e organica, ma anche unilaterale ed estrapolata dal divenire storico. La storia della scepsi antica, infatti, non fu priva di tensioni interne e lo stesso Sesto Empirico ce ne dà sicura conferma quando mira ad escludere dallo Scetticismo ed a ridurre quasi ai minimi termini il secolare e spesso drammatico contributo dell'Accademia, mentre noi siamo convinti, con la grande maggioranza degli studiosi moderni, che,

senza l'apporto del pensiero accademico, lo Scetticismo antico si sarebbe estinto con l'eccentrica personalità di Timone di Fliunte.

Riservandoci di presentare a parte – come già abbiamo cominciato a fare – l'*opera omnia* di Sesto per la prima volta in veste italiana, crediamo opportuno utilizzare, nella presente raccolta, gli scritti dell'Empirico soprattutto come fonte, con tutti i rischi ed i pericoli che una simile operazione comporta quando viene eseguita sul corpo vivo di un grande pensatore. Ampio spazio, invece, ci è parso doveroso riservare ad altri autori, le cui testimonianze spesso ci vietano di conferire il monopolio della *traditio sceptica* al pur amatissimo Sesto.

Lo sviluppo dello Scetticismo potrà apparire – come è nostro augurio – nelle sue articolazioni storiche, nelle sue crisi e nei suoi contrasti, nei suoi continui tentativi sintetici e nelle sue dispersioni analitiche, come verrà di volta in volta precisato nelle note introduttive a ciascuna delle quattordici sezioni della presente raccolta. In tal modo la ricchezza dei problemi e la versatile fecondità delle argomentazioni possono essere puntualmente sottolineate, e ciò permetterà, anche a chi non è addetto ai lavori, di acquisire la consapevolezza di quanto sia stata lenta ed elaborata e stilisticamente anche composita la costruzione del fantomatico castello scettico in oltre mezzo millennio di storia. L'ingresso di quel castello era talora aperto aristocraticamente ai soli specialisti, talora, invece, si aprivano tutte le porte, anche quelle di servizio, perché respirassero aria di dubbio e di sospensione letterati, scrittori, artisti ed eruditi di vario genere, sebbene gli Scettici non pretendessero mai di avere per sé una basilica dalle ampie navate, giacché il loro pensiero non si divulgò mai fino al punto da diventare filosofia popolare.

Siamo ben lontani dal pretendere di aver esaurito tutte le testimonianze scettiche lasciateci dall'antichità e dall'erudizione bizantina: esse avrebbero richiesto più di un grosso volume, specialmente se accompagnate da chiose e commenti e corredate dalle risultanze paleografiche, le quali, quantunque lascino a bocca asciutta il « filosofo », sono indispensabili ad un esauriente restauro del variegato affresco scettico. Lo scopo principale del presente volume non è quello di essere consultato, bensì quello di essere letto, sicché l'interessante fenomeno filosofico della scepsi antica possa apparire nel suo svolgimento ora nervoso e teso, ora pacato e lento, come la bonaccia che gli Scettici vedevano apparire con Pirrone.

Il filologo è pregato di usarci indulgenza se non sono state riportate tutte le testimonianze, se ci siamo limitati a riportare solo in nota o addirittura a citare quelle che ci sono sembrate minori o spesso

semplicemente ripetitive o trascurabilmente differenziantisi da quelle che abbiamo ritenute maggiori. La stessa indulgenza si chiede, per converso, se non sono stati espunti certi passi chiaramente introdotti dai trasmettitori delle testimonianze, come era consuetudine del loquace Marco Tullio. Non ci è sembrato segno di buon gusto togliere loro la parola mentre cercavano di portare anche la propria acqua al mulino scettico: perciò li abbiamo lasciati parlare, anche se, opportunamente, ne abbiamo annotato il personale intervento.

Già per qualche scettico (come Carneade) o per qualche pensatore aggirantesi nella costellazione scettica (come Antioco) esistono attualmente raccolte di testimonianze e frammenti più o meno complete; ma non sempre chi vien dopo fa meglio, e talvolta filologi della statura di Hermann Diels hanno anche peggiorato qualche situazione, come nel caso della *collectio* dei *Silli* di Timone, che già avevano avuto migliore trattamento dal Wachsmuth. Ma il nostro presente lavoro non ha affatto pretese dielsiane, e non solo perché non riporta i testi classici, ma si limita a tradurli: esso intende proporre una conoscenza filosofico-culturale e dare alle testimonianze raccolte un certo filo conduttore che, forse, è abbastanza tenue – e non per colpa del solo raccoglitore –, ma, ci auguriamo, non del tutto disorientante.

8. Nell'eseguire le traduzioni sui testi che di volta in volta indichiamo in nota nelle premesse alle singole sezioni, abbiamo cercato di tener presente che gran parte degli autori da tradurre furono non solo ottimi o almeno discreti « filosofi » e tecnici del linguaggio della scuola, ma anche grandi scrittori, molto differenti tra loro nello stile, nel linguaggio, nella concezione della vita, nelle situazioni storiche: basterà pensare che da Timone a Fozio intercorre quasi un millennio e mezzo! Tutte queste differenze non andavano smarrite in un criterio di tradurre astrattamente univoco, ma meritavano di essere rispettate e sottolineate sia per dare un'idea della varietà dei colori assunti dalla tavolozza scettica nel suo corso storico sia per non far perdere di vista i diversi modi in cui lo Scetticismo venne esposto, rivissuto, criticato o apprezzato da quegli antichi autori che ci hanno lasciato la possibilità spesso precaria di conoscerlo. Testimonianze come quelle che Eusebio raccoglieva da Aristocle e da Numenio o, anche, come quella del patriarca Fozio, per certe loro acutezze e per certi loro risvolti critici, hanno ben poco da invidiare alla tanto scaltrita « saggistica » del nostro tempo, anche se i mezzi tecnici a disposizione erano allora molto rudimentali.

Il traduttore, perciò, ha dovuto fare il suo mestiere di accorto camaleonte, e se questa sua consapevolezza lo farà apparire rispettoso delle varie individualità, egli potrà anche estrinsecare la sua devozione a Giacomo Leopardi che conobbe e rivisse molto personalmente questa regione del mondo antico, ne risofferse le aporie da lui già intuite negli anni dello studio « matto e disperatissimo » e poi rimeditate in tutto il resto della sua esistenza e, più di tanti benemeriti studiosi oggi addetti ai lavori nelle varie parti del mondo, può ancora dare un contributo ad una conoscenza vivamente partecipata dello Scetticismo greco.

Il modo di filosofare degli Scettici, anche nei momenti più serratamente tecnico-argomentativi, non si espresse per mezzo di una astratta unità stilistica (basti pensare alla grande differenza che intercorre, ad esempio, tra le argomentazioni anti-teologiche del *De divinatione* ciceroniano e quelle della prima parte del trattato sestiano *Contro i fisici*, che pur risalivano entrambe alla fonte comune carneadeo-clitomachea). E fu un bene che quest'astratta unità mancasse e che lo Scetticismo non fosse mostruosamente monolitico, come rimangono, alla fine dei conti, certe ferree costruzioni del pensiero moderno. Ciò, tuttavia, non impedisce a molte cadenze fondamentali della meditazione scettica di ripresentarsi come un wagneriano *Leit-motiv* in tutto il corso di una tetralogia in cui fa da prologo l'antico Pirronismo e i cui grandi episodi sono costituiti dalla scepsi accademica, dal Neo-pirronismo dialettico di Enesidemo e dal crepuscolo riepilogativo del cosiddetto Neo-pirronismo empirico di Sesto. Modulazioni scettiche si ripresentano in contesti storici diversi con le stesse cadenze dei primi tempi, come il simbolico collo della colomba, il remo spezzato, la torre che da lontano appare rotonda e da vicino quadrata e il numero delle stelle. Se, con tutti i difetti che vi si potranno riscontrare, la presente traduzione avrà saputo indicare almeno « l'ombra del beato regno » scettico nella molteplicità anche linguistica delle sue determinazioni e nell'unitarietà di certe sue fondamentali istanze, l'operaio che ha eseguito il lavoro potrà essere contento della sua giornata.

9. Lo svolgimento storico dello Scetticismo antico si determinò in tre fasi diverse e, nello stesso tempo, comunicanti tra loro: quella antico-pirroniana, quella accademica e quella neo-pirroniana. Ciascuna di queste fasi è contrassegnata da un notevole movimento interno in cui si manifestano la vitalità e le crisi dell'indirizzo scettico, come cercheremo di rilevare nelle varie sezioni della presente raccolta. Qui ci limitiamo a riassumere schematicamente le principali

caratteristiche di queste fasi al solo scopo di offrire al lettore non troppo provetto una sorta di quadro sinottico, avvertendolo che ovviamente siffatti quadri, anche quando obbediscono ad una tradizione critica molto valida, hanno sempre qualcosa di approssimativo e di logoro.

Il Pirronismo originario o antico ebbe come suo fondatore e come suo personaggio emblematico Pirrone di Elide (365/0-275/0 a. C.), il quale sostenne e praticò con grande coerenza l'afasia, l'adiaforia e l'apatia e che non fu affatto privo di addentellati culturali col pensiero filosofico a lui precedente e contemporaneo, anche se non possiamo dire con sicurezza che abbia dato uno sviluppo tecnico-speculativo alla sua filosofia, giacché l'istanza etico-salutifera ci sembra abbia avuto una prevalenza notevole su tutto il resto.

Devoto ammiratore e continuatore di Pirrone fu Timone di Fliunte (325/0-235/0 a. C.), personalità molto diversa da quella del suo maestro e modello. Timone, infatti, concepì la filosofia come una battaglia difensiva dello Scetticismo contro le varie filosofie dommatiche ed anche contro la scepsi accademica inaugurata da Arcesilao, che a lui sembrava composita e zeppa di contraddizioni. Egli diede inizio anche ad una critica embrionalmente scettico-sistematica contro le varie scienze (specialmente contro la « fisica ») e contro le varie arti, suggerendo probabilmente non pochi spunti ai Neo-pirroniani.

Dalle poche testimonianze raccolte soprattutto da Diogene Laerzio sappiamo che l'irrequieto e battagliero Timone ebbe anche una certa sua scuola, ma in essa non ci fu alcuna personalità di rilievo e, perciò, possiamo inferire che l'antico Pirronismo ebbe con lui il suo *exploit* ma anche la sua fine, quantunque le esigenze pirroniane circolassero come sottofondo sia nel pensiero medio e neo-accademico sia al di fuori di questo in non bene individuati pensatori o gruppi di pensatori e già facesse il suo corso l'indirizzo medico-empirico in maniera parallela allo Scetticismo.

La fase accademica della scepsi fu molto ricca e varia: le sue istanze filosofiche si intrecciano con quelle dell'antico Pirronismo, ma non si confondono mai pienamente con esso, anche se ci sembra esagerato ripetere col Brochard che essa sarebbe stata quale fu, anche nel caso che Pirrone non fosse mai esistito.

L'accademia antica, fondata da Platone ed ereditata da Speusippo, da Senocrate e da Polemone, pur conservando e forse esasperando il proprio spirito dommatico, non nascondeva contrasti ed incrinature che sottintendevano il bisogno di un radicale rinnovamento, e già con Crantore, amico di Arcesilao, si nota la presenza

di una problematica etica ricca di reminiscenze platoniche, ma anche foriera di sviluppi aporetici.

Con Arcesilao di Pitane (315-240 a. C.) la scuola di Platone vive la sua prima rivoluzione. Si ha, così, la Seconda Accademia o Accademia Media, la cui vita dura fino all'intervento di Carneade. L'Accademia arcesilea si contraddistingue anzitutto per la sua interpretazione scettica del pensiero di Socrate: l'acatalessia, l'antilogismo e l'epoché trovano qui la loro consistenza logico-dialettica, accompagnati dalla concezione della « ragionevolezza » (εὔλογον), che non è solo una soluzione pratica della scepsi, ma è essa stessa da inserire nella problematica dialettico-teoretica.

La durezza delle posizioni scettiche di Arcesilao non poteva avere ricco svolgimento senza ulteriori riforme: la personalità piuttosto mediocre di Lacide (280-210 circa a. C.), forse molto ingiustamente ridicolizzata dagli avversari, ne è una prova.

La Terza Accademia o Accademia Nuova ebbe come suo protagonista Carneade di Cirene (219/4-129 a. C.), che rispettò l'acatalessia, l'antilogismo e l'epoché di Arcesilao, ma conferì ad essi una impostazione nuova, introducendo l'istanza probabilistica e sviluppandola in tutta una rete di situazioni culturali e di problemi nei vari settori della filosofia (logica, fisica ed etica). Carneade, infatti, è il primo sistematore del pensiero scettico in chiave probabilistica e in lui permane l'esigenza platonica della *diairesis* e della classificazione al solo scopo di fondare una sorta di probabilismo generale e di prospettare una soluzione approssimativa dei diversi problemi in chiave probabilistica per quanto si riferiva alla speculazione teoretica e in chiave di verosimiglianza per quanto si riferiva alle situazioni pratiche.

La consumata abilità dialettica e le insuperabili doti oratorie di Carneade non impedirono, però, il profilarsi di una crisi all'interno della Nuova Accademia. Così, mentre Clitomaco di Cartagine (187-110 a. C.) si sforzò, pur tra certe dichiarate incomprensioni del difficile pensiero del maestro, di conservare intatto lo spirito del carneadismo, altri Accademici, e in particolare Metrodoro di Stratonica, si avviarono ad una interpretazione più elastica e conciliante di quello stesso pensiero. Né tardarono a prendere sempre più il sopravvento certi elementi retorici che Carneade e, ancor più di lui, Arcesilao avevano teoricamente oppugnato, ma di cui avevano fatto non passeggero uso.

Di qui nacque l'esigenza di rifondare ancora una volta la gloriosa scuola di Platone.

Si ebbe così la Quarta Accademia ad opera di Filone di Larissa (160?-79/8 a. C.), il quale sente il bisogno di recuperare Platone e di non negare l'assoluta oggettività della verità. Filone ricomincia a civettare col Dommatismo, mentre gli Stoici, eterni avversari dell'Accademia, attenuano i loro rigori dommatici con Panezio e con Posidonio. Filone giunge persino a non negare in astratta teoria la catalessia, inferendo, senza saperlo, un colpo ad Arcesilao ed a Carneade; ma, nello stesso tempo, egli è convinto assertore del probabilismo di quest'ultimo e, sotto il profilo retorico, ne diffonde la poco solida concezione della verosimiglianza. Πιθανόν ed εἰκός vanno a confondersi tra loro, fino al punto che, poi, Cicerone, ammiratore teorico e difensore di Filone, userà i due termini in maniera indifferente.

Le perplessità di Filone, quel suo far concessioni con notevole larghezza al Dommatismo o esplicitamente o implicitamente e quel suo ritirarle dopo averle fatte, imposero ancora una volta la rifondazione della scuola di Platone.

Si giunse così alla Quinta Accademia ad opera di Antioco di Ascalona (130/20-68 a. C.), ma il suo mite fondatore non la chiamò nuovissima, bensì « antica », quasi a voler significare che le varie crisi, acutizzate già dall'intervento di Arcesilao e poi ripetutesi con Carneade e con l'incostante Filone, erano finite e che si ritornava alle pure fonti platoniche. L'acatalessia, l'antilogismo, l'epoché, il probabilismo e la teoria del verosimile vennero ormai messi da parte. Sembrò che gli Stoici avessero vinto la loro battaglia dommatica, ma, in realtà, Antioco, che si conservava « accademico », era convinto che la battaglia fosse stata vinta dalla sua scuola, giacché gli Stoici erano anch'essi discendenti del divino Platone al pari di lui stesso e dei Peripatetici.

In realtà, forse, l'Accademia aveva vinto, come piaceva a Cicerone, che ammirava tanto Filone quanto Antioco, entrambi suoi maestri ed amici. Ma chi ne usciva fuori malconcio era lo Scetticismo. Esso continuava a serpeggiare con le sue aporie, faceva ancora sentire la sua presenza nella storia posteriore di un'Accademia più o meno lata, come si avverte in Filone di Alessandria (30 circa a. C. - 50 d. C.), in Plutarco (46 circa - 125 d. C.) e nella variegata personalità di Favorino di Arelate (80 circa - 160 d. C.). Ma ormai, dopo la svolta impressa da Antioco, l'Accademia si avvia ad altri lidi per approdare o nel Neo-pitagorismo o nel Neo-platonismo o nel mondo suggestivo della religiosità e della mistica, dando, infine, l'addio non solo alla scepsi, ma a tutto il pensiero antico.

Di fronte a questo stato di cose che già si profilava con la restaurazione antiochea dell'Accademia « Antica » venne ad insorgere il Neo-pirronismo, che costituisce la terza grande fase di sviluppo dello Scetticismo antico e che, mentre intende rifarsi all'autenticità scettica di Pirrone e di Timone, non può negare l'apporto delle esperienze e delle indagini « scettiche » delle varie Accademie, quantunque si proponga di tagliare i ponti con queste.

Protagonista della restaurazione pirroniana fu Enesidemo di Cnosso o di Ege (seconda metà del I sec. a. C.), il quale, dopo essersi formato anch'egli nell'Accademia e dopo aver probabilmente attraversato una fase eraclitea o, almeno, essersi posto con profondità il problema di una interpretazione dell'Eraclitismo in chiave scettica, ricondusse lo Scetticismo alle sue fonti originarie, ne raccolse e ne sistemò la tropologia, esaminò sistematicamente l'impossibilità di fondare la conoscenza sia sulla sensazione sia sulla rappresentazione comprensiva sia sugli strumenti della logica quali l'induzione e la deduzione. Enesidemo, inoltre, condusse un esame critico delle principali nozioni fisiche, soprattutto della causalità, che era uno dei cardini delle costruzioni naturalistiche dei Dommatici e che lo Scetticismo precedente non aveva demolito sistematicamente. Le stesse indagini scettiche Enesidemo estese anche all'etica, completando l'opera organica intrapresa soprattutto da Carneade, ma respingendone nettamente l'impostazione probabilistica. Il metodo dell'indagine enesidemea rimase, comunque, quello dialettico-antilogistico, ed in ciò egli si avvalse ancora dell'esperienza accademica, utilizzandola, però, ed indirizzandola in direzione di una scepsi totale.

Una rigorosa impronta logica diede al Neo-pirronismo anche la misteriosa figura di Agrippa (vissuto tra il I e il II sec. d. C.) non solo per i suoi cinque tropi altamente speculativi, ma anche per il movimento circolare che egli conferì alla tropologia scettica.

Già prima dell'opera scettica di Enesidemo e già durante lo svolgimento della scepsi accademica, la Medicina Empirica, che faceva risalire le sue origini fino all'età presocratica, approfondiva le sue ricerche metodologiche che coincidevano con quelle degli Scettici non sempre in modo casuale o semplicemente parallelo. E nella « scuola » fondata da Enesidemo venne sempre più a determinarsi, quasi in contrasto col solitario speculativismo di Agrippa, la confluenza di Scetticismo e di Medicina Empirica, finché con Menodoto di Nicomedia (80/90-150/160 d. C.) e col suo quasi coetaneo Teoda si ebbe la consapevole fusione dei due indirizzi, e il Neo-pirronismo, avvalendosi della metodologia medico-empirica,

assunse un volto anch'esso empirico, benché non mancasse di notare elementi dommatici anche nella medicina menodotea e vivesse talora l'incertezza di un'adesione senza dubbio feconda, ma anche rischiosa ai fini della difesa ad oltranza dell'epoché e dell'acatalessia.

Ciò spiega un certo tentennamento di Sesto Empirico (140/160-220/230 d. C.), medico e filosofo, il quale oscillò tra Medicina Metodica e Medicina Empirica e che poche notizie ci ha lasciato sulla metodologia medico-empirica, mentre il preziosissimo *corpus* dei suoi scritti, pervenutoci nella sua massima parte, costituisce la principale miniera da cui attingiamo la nostra conoscenza dello Scetticismo greco in tutta la sua ricca problematica speculativa e in tutto il suo storico svolgimento.

Sesto continua in gran parte l'opera scettico-radicale di Enesidemo, cerca di immunizzarla dai rischi dommatici, soprattutto per certi rapporti – destinati a rimanere ancora misteriosi – di Enesidemo con la tradizione eraclitea, sulla quale gli aborriti Stoici avevano pur fondato una buona ala del loro composito castello dommatico. Oltre a ciò egli vede nella dialettica, su cui Enesidemo aveva articolato le sue indagini, un duplice pericolo, ossia l'incapacità di demolire i sofismi e l'eristica e, nello stesso tempo, un logicismo di fondo che non può non essere dommatico, anche se quella dialettica rimane sempre aperta con le sue antilogie del pro e del contro. Sesto, alla fine dei conti, non vede completamente tagliato l'ombelico che una volta aveva legato Enesidemo all'Accademia, e alla metodologia dialettica intende sostituire l'indagine empirica del fenomeno, quale si era profilata e si era andata sistemando ad opera di Menodoto, di Teoda e di Erodoto di Tarso, suo diretto maestro. Comunque Sesto, che fu medico, fu anche e soprattutto filosofo, ed è abbastanza sintomatico il fatto che le principali notizie sulla metodologia empirica non le conosciamo direttamente da lui – che forse pur ne parlò in opere perdute –, bensì da Galeno (129-201 d. C.), il quale, pur sensibilissimo alle indagini molto acute degli Empirici, rimase alla parte opposta della barricata, anzi fu il sistematore dell'indirizzo dommatico e ne fu la voce più autorevole per circa un millennio e mezzo.

Non dobbiamo, però, credere che l'empirismo di Sesto sia tutto oro colato e non dobbiamo farci più certe illusioni in merito al suo « sperimentalismo ». Sesto fu, al pari di Enesidemo, un acutissimo dialettico e smantellò molte costruzioni scientifiche con le armi delle antilogie, come avevano fatto, prima di Enesidemo, già Arcesilao e Carneade. Né egli rifugge dagli erismi e dai sofismi nel condurre le sue battaglie anti-dommatiche, ma se ne serve con consumata abi-

lità. Termini come εὔλογον (ragionevole), εἰκός (verosimile), πιθανόν (probabile) appaiono molto spesso alla fine delle sue argomentazioni demolitorie, e si tratta di un frasario accademico che egli – pur anti-accademico – non riesce ad eliminare oppure a sostituire con stilemi pienamente empirici. Ciò prova che, quando egli si sente alle strette, non può non rifugiarsi sotto i platani di Academo. C'è, insomma, anche in lui la logica della negatività che egli rimproverava agli Accademici, ma di cui non poteva liberarsi. La sua serenità di uomo, di pensatore e di scrittore spesso brillante non riesce a nascondere questa fondamentale angoscia tra empiria e logos, e perciò con lui lo Scetticismo antico, ripercorrendo tutte le sue tappe ed assumendo anche il volto del catalogo e della compilazione, trae definitivamente le sue somme e si esaurisce.

ANTONIO RUSSO

Salerno, 25 aprile 1977

NOTA BIBLIOGRAFICA

N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. I, 2ª ed. interamente rielaborata, Torino, 1963.

A. ALIOTTA, *Scetticismo antico e scetticismo moderno*, Piacenza, 1903.

D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque: recherches sur la survivance de l'argomentation antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens*, « Recueil de travaux d'histoire et de philosophie de l'Université de Louvain », 1945.

A. ARDIZZONI, *Il saggio felice tra i tormenti*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica », LXX, 1942, pp. 81-102.

A. H. ARMSTRONG (editor), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967.

H. VON ARNIM, *Quellenstudien zu Philon von Alexandria*, Berlin, 1883 (Philol. Untersuch. hrsg. von A. Kiessling und U. von Wilamowitz-Moellendorff, Heft 11).

ID., *Stoicorum veterum fragmenta* Editio stereotipa editionis primae, Stutgardiae, 1958.

ID., *Arkesilaos*, in « RE », II, 1896, coll. 1164-8.

ID., *Karneades*, in « RE », X, 2, 1896, coll. 1964-85.

ID., *Kleitomachos*, in « RE », XI, 1, coll. 656-9.

ID., *Aenesidemos*, in « RE », I, 1896, coll. 1023-4.

P. AUBENQUE, *Le filosofie ellenistiche: Stoicismo, Epicureismo, Scetticismo* in F. Chatelet, *Storia della filosofia*, vol. I, trad. it., Milano, 1976.

A. BARIGAZZI, *Sulle fonti del libro I delle Tusculanae di Cicerone*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica », LXXVI, 1948, pp. 161-203; LXXVIII, 1950, pp. 1-29.

O. BECKER, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, « Klass.-philologische Studien », Heft 17, Wiesbaden, 1957.

E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der Abendländischen Willens-metaphysik*, Stuttgart, 1932.

E. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1913.

E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.

J. M. BOCHENSKI, *Ancient formal Logic* (*Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*), Amsterdam, 1951.

M. BONNET, *De Claudii Galeni Subfiguratione empirica* (*Dissertatio philologica*), Bonnae, 1872.

P. BOYANCÉ, *Cicéron et son œuvre philosophique*, « Revue des études latins », XIV, 1936, pp. 295 segg.
ID., *Études philoniennes*, « Revue des études grecques », 1963, pp. 64-110.
E. BRÉHIER, *Chrysippe*, Paris, 1910.
ID., *Le mot νοητόν et la critique du stoicisme chez Sextus Empiricus*, « Revue des études anciennes », XVI, 1914, pp. 268-82.
ID., *Pour l'histoire du scepticisme antique. Les tropes d'Aenésidème contre la logique inductive*, « Revue des études anciennes », XX, 1918, pp. 69-76.
ID., *Histoire de la philosophie*, I: *L'antiquité et le moyen age*, 2: *Période Hellénistique et Romaine*, Paris, 1948[5].
V. BROCHARD, *La méthode experimentale chez les anciens*, « Revue philosophique », I, 1887, pp. 37-49.
ID., *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887, 1923, 1959 (le nostre citazioni rimandano all'ultima edizione).
W. BROEKER, *Die Tropen der Skeptiker*, « Hermes », LXXXVI, 1958, pp. 497-9.
N. VAN DER BRUWAENE, *Ψυχή et νοῦς dans le Somnium Scipionis*, « Antiquité classique », 1939, pp. 127-52.
U. BURKHARD, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skeptiker Aenesidem*, Bonn, 1973.
R. G. BURY, *Timon. Fragments 65 et 67*, « Proceedings of the Cambridge philological Society », 1936, pp. 163-5.
ID., *Sextus Empiricus, Adv. phys. I, 212*, « Paper Readings at the Meeting of the Cambridge philological Society », 1936.
F. ČÁDA, *Der akademiker Lakydes*, « Festschrift für J. Kral », Praha, 1913, pp. 94-104.
C. CALDI, *Lo scetticismo critico della scuola pirroniana*, Udine, 1896.
G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.
ID., *Storia della logica antica*, I: *L'età arcaica*, Bari, 1967.
W. CAPELLE, *Lakydes*, in « RE », XII, 1, coll. 530-4.
ID., *Menodotos*, in « RE », XV, 1, coll. 901-16.
ID., *Theodas*, in « RE », V A, 2, coll. 1713-4.
ID., *Mnaseas*, in « RE », XV, col. 2250.
ID., *Melanthios von Rhodos*, in « RE », XV, 1, coll. 429-31.
G. CAPONE BRAGA, *L'eraclitismo di Enesidemo*, « Rivista di filosofia », 1931, pp. 33-47.
A. CARLINI, *Alcuni dialoghi pseudo-platonici e l'Accademia di Arcesilao*, « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », Serie II, XXXI, 1962, pp. 33-63.
A. CASTIGLIONI, *Storia della medicina*, Milano, 1927, 1947[2] (trad. inglese, New York, 1947).
J. CHAPPUIS, *De Antiochi Ascalonitae vita et doctrina*, Paris, 1854.
E. A. CHATZILYSANDROS, *Geschichte der skeptischen Tropen*, « Abhandlungen zur griechischen Philosophie », I, München, 1970.

H. CHERNISS, *The Riddle of Early Academy*, Berkeley Univ. of California, 1945; trad. it., Firenze, 1974.
J. CHEVALIER, *Le relatif selon l'être chez quelques témoins de la renaissance hellénistique*, « Divus Thomas », XVI, 1938, pp. 67-84.
C. W. CHILTON, *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, ed. C. W. C., Lipsiae, 1967.
ID., *Diogenis Oenoandensis, The Fragments*, Oxford, 1971.
R. CHISHOLM, *Sextus Empiricus and modern Empiricism*, « Philosophy of Science », VIII, 1941, pp. 371-84.
TH. COLARDEAU, *De Favorini Arelatensis studiis et scriptis*, Gratianopoli, 1903.
FR. CONRAD, *Die Quellen der älteren pyrrhonischen Skepsis*, Diss. Danzig 1913, Königsberg, 1914.
G. CORTASSA, *La problematica dell'uomo-misura in Sesto Empirico*, « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », CVII, 1972-73, pp. 783-816.
ID., *Τὸ φαινόμενον e τὸ ἄδηλον in Sesto Empirico*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica », CIII, 1975, pp. 276-92.
ID., *Due giudizi di Timone di Fliunte*, ibidem, CIV, 1976, pp. 312-26.
P. COUISSIN, *La critique du réalisme des concepts chez Sextus Empiricus*, « Revue d'histoire de la philosophie », 1927, pp. 377-405.
ID., *Le stoicisme de la nouvelle Académie*, ibidem, 1929, pp. 241-72.
ID., *L'origine et l'évolution de l'ἐποχή*, « Revue des études grecs », XLII, 1929, pp. 373-97.
ID., *Carnéade et Descartes*, « Congrès Descartes », Desc. p. III, III f. 7, 1937.
ID., *Les sorites de Carnéade contre le polythéisme*, « Revue des études grecs », LIV, 1941, pp. 43-57.
L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, Roma, vol. I, 1889; vol. II, 1893.
W. CROENERT, *Kolotes und Menedemos, Studien zur Paläografie und Papyruskunde*, VI, Leipzig, 1906.
J. CROISSANT, *La morale de Carnéade*, « Revue internationale de Philosophie », 1939, pp. 545-70.
P. CROPP, *De auctoribus quos secutus Cicero in libris de natura deorum Academicorum novorum theologiam reddidit*, Diss. Göttingen, 1909.
E. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. it. L. Salvatorelli, Bari, 1923; trad. it. S. Donadoni, Bari, 1967.
ID., *Antiochus d'Athène et Porphyre*, « Mélanges Bidez » - « Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale », Bruxelles II, 1934, pp. 135 segg.
M. DAL PRA, *Hume e la scienza della natura umana*, Milano, 1949[1], Bari, 1973[2] (particolarmente interessante il capitolo *Lo scetticismo e i suoi limiti*).
ID., *La storiografia filosofica antica*, Milano, 1950.

M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano, 1950; ed. riveduta e aggiornata, Bari, 1975 (a quest'ultima si riferiscono le nostre citazioni).
ID., *Storia della filosofia* a cura di M. Dal P. vol. IV, *La filosofia ellenistica e la Patristica cristiana*, Milano, 1975.
F. DECLEVA CAIZZI, *La tradizione protagorea ed un frammento di Diogene di Enoanda*, « Rivista di filologia e di istruzione classica », CIV, 1976, pp. 435-42.
A. DE FAYE, *The Influence of greek Scepticism on greek and christian Thought in the first and second centuries*, « Hibbert Journal », 1924.
K. DEICHGRÄBER, *Die griechische Empirikerschule, Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin, 1930.
E. DE LACY, *Meaning and Methodology in hellenistic Philosophy*, « Philosophical Review », XLVII, 1938, pp. 390-409.
PH. DE LACY, *Plutarch and the Academic Sceptics*, « Classical Journal », XLIX, 1953, pp. 79-85.
ID., *Οὐ μᾶλλον and the Antecedents of ancient skepticism*, « Phronesis », III, 1958, pp. 59-71, ristampato in *Essay in ancient greek Philosophy*, State Un. of New York Press, Albany, pp. 593-606.
V. DE MARCO, *L'introduzione al Πρὸς μαθηματικούς di Sesto Empirico*, « Rend. accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli », 1956, pp. 117-60.
S. DE RENZI, *Storia della medicina in Italia*, vol. I: *L'origine della medicina in Italia*, Napoli, 1844.
G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*. Parte I: *La filosofia greca*, vol. II, Bari, 1938[4].
H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berolini, 1879.
ID., *Über das physikalische System des Straton*, 5 Berl. Akadem., Berlin, 1893, pp. 105 segg.
H. DILLER, *Thessalos aus Tralleis*, in « RE », VI, A, 1, coll. 168-82.
M. DI MARTINO, *Carneade*, « Mouseion, rivista di antichità », 1923, pp. 189 segg.
E. DODDS, *The Greek and the irrational*, Berkeley and Los Angeles, 1951; trad. it., Firenze, 1959.
H. DÖGE, *Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia*, Diss., Halle, 1896.
A. D'ORAZIO, *Enesidemo e lo scetticismo greco*, Roma, 1901.
K. DÖRING, *Die Megariker, Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, 1972.
J. P. DUMONT, *Les sceptiques grecs*, Textes choisis et traduits par J. P. D., Paris, 1966.
O. EHLE, *Über dem Sosus des Antiochos von Askalon*, Offenburg, 1974 e in « Jahrbücher für Philologie und Paedagogie », LIII, 1948, pp. 126 segg.
J. EUPOLIS, *Carneades on Injustice: an amoral Story with the famous Lecture of 155 b. Ch.*, London, 1923.
E. C. EVANS, *The Study of Physiognomy in the II Century a. Ch.*

(*Sextus Empiricus*), « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », Lancaster, 1941, pp. 96-108.

A. FAVIER, *Un médecin grec du deuxième siècle après J. C. précurseur de la méthode expérimentale: Ménodote de Nicomèdie*, Paris, 1906.

FAVORINO DI ARELATE, *Opere*, introduzione, testo e commento a cura di A. Barigazzi, Firenze, 1966.

W. S. FERGUSON, *Hellenistic Athens*, London, 1911.

G. A. FERRARI, *Due fonti sullo scetticismo antico* (*Diog. Laert. IX*, 66-108; *Euseb. Praep. ev. XIV*, 18, 1-20), « Studi italiani di filologia classica », XL, 1968, pp. 200-24.

L. FIGARD, *Quatenus apud Graecos experientiam in instituenda medicinae methodo commendaverint Empirici*, Paris, 1903.

TH. FINGER, *Das stoische und das akademische Führerbild in Ciceros Schrift De officiis*, « Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung », 1942, pp. 1-20.

A. M. FRERAKIAN, *Scepticismus grec si filosofia indiana*, Bucaresti, 1957. (La traduzione tedesca è in « Bibliotheca Classica Orientalis », IV, 1958, pp. 211-50).

ID., *Sextus Empiricus and Indian Logic*, « Philosophical Quarterly », 1957-58, pp. 115-26.

E. B. FRITZ, *Bemerkungen zur Zeitproblem in der antiken Philosophie*, « Mitteilungen des Vereins klassischen Philologie in Wien », II, 1925.

K. VON FRITZ, *Nausiphanes*, in « RE », XVI, 2, coll. 2021-7.

ID., *Philon von Larissa*, in « RE », XIX, 2, coll. 2035-44.

ID., *Pyrrhon*, in « RE », XIX, coll. 89-106.

ID., *Theodoros aus Kyrene*, in « RE », V, A, 2, coll. 1825-31.

GALENI *De vocabulis medicis*, edidit M. Meyerhof, « Abhandlungen Preussischen Akademie », 1969.

I. GALLO, *Commedia e filosofia in età ellenistica: Batone*, « Vichiana », V, 1976, pp. 206-42.

J. GEFFCKEN, *Timon als Satiriker*, « Neue Jahrbücher », XXVI, 1911, pp. 409 segg.

C. GEFFERS, *De Arcesila*, Göttingen, 1841.

ID., *De Arcesilae successoribus*, Göttingen, 1845.

K. GEISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968[2]. (Importante per molti passi sestiani, come dal *Register* a p. 566).

A. GIAMBULLI, *Gli studi aristotelici e la dottrina d'Antioco nel De finibus*, « Rivista di filologia », XX, 1892, pp. 466 segg.

G. GIANNANTONI, *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. G., Bologna, 1977.

M. GIGANTE, *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Bari, 1962[1], 1976[2]. (Alla seconda edizione, fondamentale per l'introduzione e il commento, rimandano le nostre citazioni).

ID., *Poesia e critica letteraria in Arcesilao*, « Ricerche Barbagallo », I, Napoli, 1970, pp. 431 segg.

M. GIGANTE, *Diogene Laerzio storico e cronista dei filosofi antichi*, « Atene e Roma », nuova serie XVIII, 1973, pp. 105-32.
O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.
ID., *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, « Museum Helveticum », 1944, pp. 47-64.
ID., *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, « Fond. Hardt », t. III, Genl, 1955, pp. 25-61.
A. GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905.
E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judeus*, Oxford, 1962².
K. GOSSEN, *Herophilus*, in « RE », VIII, 1, coll. 1104-10.
J. GRENIER, *L'éxigence d'intellegibilité du sceptique grec: considérations à propos de Sextus Empiricus*, « Revue philosophique », CXLVII, 1957, pp. 357-65.
A. GRILLI, *Il piano degli scritti filosofici di Cicerone*, « Rivista critica di storia della filosofia », 1971, pp. 303-6.
G. J. GRYSAR, *Die Akademiker Philon und Antiochos*, Progr. Köln, 1849.
A. GUMPERT, *Asclepiadis Bithynii Fragmenta*, Weimar, 1794.
L. HAAS, *De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sextum Empiricum scriptis*, Wirceburgi, 1875.
ID., *Leben des Sextus Empiricus*, Progr. Bürhausen, 1883.
ID., *Über die Schriften des Sextus Empiricus*, Freising, 1883.
J. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Darmstadt, 1962.
PH. P. HALLIE, *Scepticism, Man and God (Selections from the mayor Writings of Sextus Empiricus)*, Middletown Conn., 1964.
H. HARTMANN, *Gewissheit und Wahrheit der Streit zwischen Stoa und akademiker Skepsis*, Halle, 1927.
G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in *Werke*, vol. XIV; trad. it., Firenze, 1932.
W. HEINTZ, *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle, 1932.
C. F. HERMANN, *Disputatio de Philone Larissaeo*, Göttingen, 1851; *Disputatio altera*, Göttingen, 1855.
R. D. HICKS, *Stoics and Epicureans*, New York, 1910.
R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, 1883.
ID., *Der Dialog*, Leipzig, 1895.
R. HOYER, *De Antiocho Ascalonita*, Diss., Bonn, 1883.
C. HUIT, *La philosophie des Académiciens*, « L'Instruction publique », XI, 1883, pp. 433 segg.
G. INDELLI, *Polistrato contro gli Scettici*, « Cronache Ercolanesi », VII, 1977, pp. 85-95.
E. ISSEL, *Quaestiones sextianae et galenianae*, Diss., Marburg, 1917.
K. JANÁČEK, *Sextus Empiricus an der Arbeit*, « Philologus », C, 1956, pp. 100-7.
ID., *Über den Plan eines Wörterbuches der griechischen Philosophie*,

« Berliner Byzantinische Arbeiten », Band 9, Berlin, 1957, pp. 24-30.

ID., *Prolegomena to Sextus Empiricus*, Nakladem Palackeho University v Olmouci, 1958.

ID., *Sexti Empirici Opera*, vol. IV: *Indices* collegit K. J., Leipzig, 1962.

ID., *Ἱερὸς τῷ bei Sextus Empiricus und Diogenes Laertios*, « Philologus », CVI, 1962, pp. 134-7.

ID., *Die Hauptschrift des Sextus Empiricus als Torso erhalten?*, « Philologus », CVII, 1963, pp. 271-7.

ID., *Eine anonyme skeptische Schrift gegen die Astrologen*, « Helikon », IV, 1964, pp. 290-6.

ID., *Zur Würdigung des Diogenes Laertios*, « Helikon », VIII, 1968, pp. 448-51.

ID., *Εἰκός in Sextus Empiricus*, Sbornik Praci Filosofické Fakulty Brnénské University, E 14, 1969, pp. 73-5.

ID., *Vergleichssätze in Sextus Schriften*, « Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica », I, 1970, pp. 9-14.

ID., *Sextus Empiricus sceptical Methods*, Universita Karlova, Praha, 1972.

ID., *Zu den skeptischen Widerlegungsformen* in *Classica et mediaevalia Iaroslao Ludvikovsky octogenario oblata*, Brno, 1975, pp. 45-54.

ID., *Zur Interpretation des Photios-Abschnittes über Ainesidemos*, « Eirene », XIV, 1976, pp. 93-100.

W. and M. KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, 1962.

A. KOCHALSKY, *De Sexti Empirici adversus Logicos libris quaestiones criticae*, Marburg, 1911.

H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistsmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte der Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964[1], 1967[2].

A. KROKIEWICZ, *Sextus*, « Bulletin de l'Académie polonaise de Cracovie », 1930, pp. 170-82.

R. KROLL, *Metrodoros von Skepsis*, in « RE », XV, 2, coll. 1481-2.

H. KRÜGER, *Aus der Gedankenwelt der antiken Skepsis, philologische und philosophische Untersuchungen*, Diss., Rostock, 1923.

ID., *Des Ausgang der antiken Skepsis*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », XXXVI, 1925, pp. 100-16.

L. KRUMME, *Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift De natura deorum*, Diss. Göttingen, 1941.

F. KUDLIEN, *Die Datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertios*, « Rheinisches Museum », 1963, pp. 251-4.

H. LANGERBECK, *Δίξις ἐπιρονσμίη. Studien zu Demokritos Ethik und Erkenntnisslehre*, Berlin, 1935.

F. LASSERRE, *Un papyrus sceptique méconnu* in *Le monde grec, hommages à Claire Prieaux*, Bruxelles, 1975, pp. 537-48.

A. LEVI, *Il problema dell'errore nello scetticismo antico*, « Rivista di filosofia », 1949, pp. 273-87.

A. LOERCHER, *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Bücher de finibus und den Academica*, Halle, 1911.
ID., *Bericht über die Literatur zu Ciceros philosophischen Schriften aus den Jahren* 1909-11, « Jahresbericht und die Forschritte der Klass. Alt. Wiss. », 1913.
A. A. LONG, *Carneades and the stoic τέλος*, « Phronesis », XII, 1967, pp. 59-90.
ID., *Hellenistic Philosophy*, Duckworth, 1974.
E. LÖWE, *Das heraklitische Wirklichkeitsproblem und seine Bedeutung bei Sextus Empiricus*. Progr. Sophiengymnasium, Wien, 1914, pp. 3-34.
ID., *Die Bedeutung des Berichts bei Sextus für die Heraklitsforschung*, « Wiener Studien », 1917, pp. 234-48.
ID., *Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnissproblem*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1917, pp. 63-90, 125-52.
ID., *Das heraklitisch-protagoreische System nach der Darstellung des Sextus Empiricus*, « Philologische Wochenschrift », 1931, pp. 557-9.
G. LUCK, *Der Akademiker Antiochos*, « Noctes Romanae » 7, Bern und Stuttgart, 1953.
A. LÜDER, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Diss., Göttingen, 1940.
A. LUDWICH, *De quibusdam Timonis Phliasii Fragmentis*, Koenigsberg, 1903.
J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of modern formal Logic*, Oxford, 1951[1], 1957[2].
ID., *Zur Geschichte des Aussagenkalküls* in *Erkenntnis*, vol. V, Leipzig, 1935, pp. 111-31.
N. MACCOLL, *The greek Sceptics*, London and Cambridge, 1869.
E. MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden, 1961.
S. MARIOTTI, *La « quinta essentia » nell'Aristotele perduto e nell'Accademia*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica », LXXVIII, 1940, pp. 179 segg.
G. MARTANO, *Numenio di Apamea, un precursore del neo-platonismo*, Roma, 1941.
C. MARTHA, *Le philosophe Carnéade à Rome*, « Revue des deux mondes », XLVIII, 1878, pp. 71-104, ristampato in *Études morales sur l'antiquité*, Paris, 1883.
F. MARTINI, *Eudoros von Alexandrien*, in « RE », VI, 1, coll. 915-6.
B. MATES, *Stoic Logic and the Text of Sextus Empiricus*, « American Journal of Philology », LXX, 1959, pp. 290-8.
ID., *Stoic Logic*, Berkeley and Los Angeles, 1961.
CH. F. MATHAI, *Medicorum graecorum varia opuscula*, Moscoviae, 1808.
S. MEKLER, *Academicorum philosophorum index herculanensis*, Berolini 1902.

PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953[1], 1960[2].
H. J. METTE, *Sphairopoiia*, München, 1936.
ID., *Parateresis*, Halle, 1952.
E. L. MINAR, *The positive Beliefs of the sceptic Carneades*, « Classical Weekly », XLIII, 5, 1949, pp. 67-71.
M. MINDÁN MANERO, *El fundamiento de la conducta en el escepticismo griego*, « Revista filosofica », 1956, pp. 227-42.
R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, 1967[2].
G. MONTALENTI, *Storia della biologia e della medicina* in *Storia delle scienze*, coordinata da N. Abbagnano, vol. III, Torino, 1962.
P. E. MORE, *Hellenistic Philosophy*, Princeton, 1923.
C. MORESCHINI, *Atteggiamenti scettici e atteggiamenti dommatici nella filosofia accademica*, « La parola del passato », 1969, pp. 426-36.
R. MÜLLER, *Βίος θεωρητικός bei Antiochos von Askalon und Cicero*, « Helikon », VIII, 1968, pp. 222-37.
H. MUTSCHMANN, *Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus*, « Rheinisches Museum für Philologie », LXIV, 1909, pp. 244-83.
ID., *Die stufen der Wahrscheinlichkeit bei Karneades*, *ibidem*, LXVI, 1911, pp. 190-8.
ID., *Sextus Empiricus Adversus Logicos*, I, 339 *ibidem*, LXIX, 1914, pp. 414-5.
P. NATORP, *Untersuchungen über die Skepsis in Altertum*, « Rheinisches Museum », 1883, pp. 28-91.
ID., *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnissproblems in Altertum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin, 1884.
A. NEBE, *Zu Sextus Empiricus*, « Berliner philologische Wochenschrift », XXIX, 1909, pp. 1454 segg.; XXXII, 1912, pp. 1443 segg.
ID., *Textkritisches zu dem Buch des Sextus Empiricus Πρὸς ἀστρολόγους*, « Rheinisches Museum », LXXI, 1916, pp. 102-15.
A. NEUMANN, *Die Problematik des homo-mensura Satzes*, « Classical Philology », 1937, pp. 368-79.
W. NESTLE, *Timon* in « RE », VI, A, 2, coll. 1301-3.
ID., *Die Nachsokratiker*, Leipzig, 1923.
N. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1961[2].
G. PALEIKAT, *Die Quellen der akademischen Skepsis* in *Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus* 2, Leipzig 1916.
E. PAPPENHEIM, *De Sexti Empirici Librorum numero et ordine*, « Progr. des Köln Gymnasium », Berlin, 1874.
ID., *Lebensverhaltung des Sextus Empiricus*, *ibidem*, Berlin, 1875.
ID., *Über des Sextus Empiricus Pyrrhonische Grundzüge*, Leipzig, 1877.

E. PAPPENHEIM, *Erläuterungen zu des Sextus Empiricus pyrrhonische Grundzügen*, Leipzig, 1881.
ID., *Die tropen der griechischen Skeptiker*, « Gymnasium Progr. », Berlin, 1885.
ID., *Der Sitz der pyrrhonischen Schule*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », I, 1888, pp. 37 segg.
ID., *Die angebliche Heraklitismus des Ainesidemos*, Berlin, 1889.
M. M. PATRICK, *Greek Scepticism*, Cambridge, 1899.
ID., *The greek Sceptics*, New York and London, 1929.
A. PAZZINI, *Il pensiero medico nei secoli (dalle scuole italiche al sec. XIX)*, Firenze, 1939.
R. PFEIFFER, *History of classical Scholarship*, I, Oxford, 1968.
G. PFLIGERSDORFFER, *Cicero über Epikurs Lehre von Wesen der Götter*, « Wiener Studien », LXX, 1957, pp. 235-53.
ID., *Studien zu Poseidonios*, « Österreich Akademie der Wissenschaften », philos.-historische Klasse, Sitzungsberichte 232 bd. 5 Abhand. Wien, 1959.
R. PHILIPPSON, *De Philodemi libro qui est Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, Diss., Berlin, 1881.
ID., *Zu Sextus Empiricus*, « Philologische Wochenschrift », 1938, pp. 106-10.
ID., *Diogene di Enoanda e Aristotele*, « Rivista di filologia e d'istruzione classica », LXVI, 1938, pp. 235-53.
ID., *Die Quelle der epikureischen Götterlehre im Ciceros ersten Buche de natura deorum*, « Symbolae Osloenses », XIX, 1939, pp. 15-40.
ID., *Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im ersten Buche der Tuskulanen Ciceros*, *ibidem*, XX, 1940, pp. 21-44.
F. PICAVET, *Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne: Carnéade*, « Revue philosophique », XXIII, 1887, pp. 378-99, 498-513.
G. PISANO, *Colote, Menedemo e Diogene di Enoanda*, « Atene e Roma », 1942, pp. 67-75.
E. PISTELLI, *Ritratto di Carneade*, « Pegaso », I, 1929, n. 2, pp. 3-13.
M. PLEZIA, *De Ciceronis Academicis dissertationes tres*, « Eos », 1937, pp. 26 segg.
M. POHLENZ, *Das Lebesziel der Skeptiker*, « Hermes », XXXIX, 1904, pp. 15 segg.
ID., *Die Begrundung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, « Nachrichten der Göttingen Gesellschaft », philos.-historische Klasse, Fachgruppe I, N. F. III, 6, 1939.
ID., *Grundfragen der stoischen Philosophie*, « Abhandlungen Göttinger Gesellschaft », philos.-historische Klasse, 3 Folge, XXVI, 1940.
ID., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959; trad. it., Firenze, 1967.
R. POPKIN, *David Hume, his Pyrrhonism and his critique to Pyrrhonism*, « Philosophical Quarterly », V, 1951, pp. 385-407.

R. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1961.
K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I, Leipzig, 1855; ristampa stereot. Berlin und Darmstadt, 1955.
F. PUCCINOTTI, *Storia della medicina*. Vol. I: *Medicina antica*, Livorno, 1850.
A. RAVÀ, *Carneade filosofo del diritto*, « Annali del Seminario Giuridico », Roma, 1950-51, pp. 37-63.
G. M. RAYMOND, *De Asclepiade Bithynico medico ac philosopho*, Paris, 1862.
B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des II^e et des III^e siècles après J. C.*, Paris, 1970.
J. S. REID, *Marci Tulli Ciceronis Academica*, London, 1885.
K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926.
J. REISS, *Sextus Empiricus, contre le musiciens*, « Bulletin de l'Académie polonaise de Cracovie », 1934, pp. 181-5.
H. RICHARDS, *Timon in Diog. Laert.* (*framm. 30 Diels*), « Classical Review », 1907, pp. 197-9.
P. RICHTER, *Die Skepsis in der Philosophie*, I, Leipzig, 1904.
E. RICHSTEIG, *Bericht über die Literatur zu Sextus Empiricus aus dem Jahren 1926-30*, « Jahrensbericht über die Forstschritte der Klass. Altertums Wissenschaft », Leipzig, CCXXXVIII, pp. 54-64.
J. M. RIST, *The Heracliteanism of Aenesidemus*, « Phoenix », XXIV, 1970, pp. 309-19.
F. E. ROBBINS, *Poseidonius and the sources of Pythagorean arithmology*, « Classical Philology », XV, 1920, pp. 309-22.
L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.
ID., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1948[2]; trad. it., Torino, 1951.
M. ROSSENFELDER, *Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, Einleitung und Übersetzung von M. R.*, Frankfurt, 1968.
G. RUDBERG, *Zum Poseidoniosproblem*, « Theologische Rundschau », IV, 1932, pp. 99 segg.
B. RUSSELL, *Saggi scettici*, Milano, 1975.
A. RUSSO, *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli, 1962.
ID., *Sesto Empirico, Contro i matematici*, Bari, 1972.
ID., *Sesto Empirico, Contro i logici*, Bari, 1975.
A. RÜSTOW, *Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung*, Diss. Erlangen, 1910.
E. SAISSET, *Le scepticisme: Aenésidème, Pascal, Kant*, Paris, 1865.
S. SAMBURSKY, *The physical world of the Greeks*, London, 1956.
M. SCHANGIN, *Sextus Empiricus in einer Handschrift der russischen Akademie der Wissenschaften*, « Philologische Wochenschrift », XLVII, 1917, pp. 217-20.
A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa im ihren geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin, 1892.

A. SCHMEKEL, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, Berlin, 1938.
W. SCHMID, *Favorinus* in « RE », VI, 2, coll. 2078-84.
C. B. SCHMITT, *Cicero Scepticus: a Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague, 1972.
H. SCHOLZ, *Geschichte der Logik*, Berlin, 1931.
J. SCHRÖDER, *Plutarchs Stellung zur Skepsis*, Diss., Koenigsberg, 1911.
S. SEPP, *Pyrrhonische Studien*, Freising, 1893.
P. SHOREY, *Emendation of Sextus Empiricus Πρὸς γραμματικούς* 126, « Classical Philology », X, 1915, pp. 218-9.
ID., *Note on Sextus Empiricus Πρὸς μουσικούς 21*, *ibidem*, XI, 1916, p. 99.
H. E. SIGERIST, *Antike Heilkunde*, München, 1929.
ID., *A History of Medicine*, vol. I, Oxford, 1951.
M. SORETH, *Ainesidemos von Knossos* in *Lexicon der Antike*, Zürich-Stuttgart, 1965.
C. SPRENGEL, *Geschichte der Medizin*; trad. it. *Storia pneumatica della medicina* in otto volumi, Firenze, 1839-51.
H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei der Griechen und Römern*, Berlin, 1890.
CH. L. STOUGH, *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley and Los Angeles, 1969.
H. STRACHE, *De Arii Didymi in moralis philosophiae auctoribus*, Diss., Berlin, 1909.
ID., *Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon*, « Philologische Untersuchungen », XXVI, Berlin, 1921.
F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, II, Leipzig, 1892.
W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlin, 1934[1], 1964[2].
C. THIAUCOURT, *Les Académiques de Cicéron et le Contra Academicos de Saint Augustin* in *Mélanges Boissier*, Paris, 1905, pp. 425-30.
F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Berlin, 1926.
M. UNTERSTEINER, *L'incontro fra Timone e Pirrone*, « Rivista di storia della filosofia », IX, 1954, pp. 285 segg.
A. VERDAN, *Le scepticisme philosophique*, Paris-Montréal, 1971.
C. VICK, *Quaestiones Carneadeae*, Diss., Rostock, 1901.
ID., *Karneades Kritik der Theologie bei Cicero und Sextus Empiricus*, « Hermes », XXXVII, 1902, pp. 243 segg.
E. VIGORITA, *Sesto Empirico*, Napoli, 1938.
A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoiciens. Leur rapport avec la logique d'Aristote et la logique et la pensée contemporaine*, Lausanne, 1949.
G. VOGHERA, *Timone di Fliunte e la poesia sillografica*, Padova, 1904.
ID., *Postille critiche ad alcuni frammenti dei Silli di Timone*, « Rivista di storia antica », Nuova serie, X, 1905-6, pp. 92-8.

W. VOLLGRAFF, *La vie de Sextus Empiricus*, « Revue de philologie », XXVI, 1902, pp. 195-210.
C. WACHSMUTH, *De Timone Phliasio ceterisque sillographis graecis*, Leipzig, 1859.
ID., *Corpusculum poëseos graecae ludibundae*, II, Leipzig, 1885.
CH. WADDINGTON, *Pyrrhon et le pyrrhonisme*, Paris, 1877, ripubblicato in *La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris, 1904, pp. 260-340.
ID., *Le scepticisme après Pyrrhon: les nouveaux Académiciens; Aenésidème et les nouveaux pyrrhoniens*, « Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques », 1902, pp. 233 segg.
M. WALLIES, *De fontibus Topicorum Ciceronis*, Diss., Halle, 1878.
A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, « Orbis antiquus », Heft 18, Münster Westfalen, 1961[1], 1975[2].
ID., *Karneades*, in « RE », Suppl. II.
M. WELLMANN, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes*, « Philologische Untersuchungen », XIV, 1895.
ID., *Asklepiades aus Prusa*, in « RE », II, coll. 1632-3.
ID., *Athenaios aus Attalia*, in « RE », II, coll. 2034-6.
ID., *Caelius Aurelianus*, in « RE », III, 1, coll. 1256-8.
ID., *Die empirische Schule*, in « RE », V, 2, coll. 2516-24.
ID., *Erasistratos*, in « RE », VI, 1, coll. 333-50.
U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos*, « Philologische Untersuchungen », Heft IV, Berlin, 1881.
P. WILPERT, *Neue Fragmente aus Περὶ τἀγαθοῦ*, « Hermes », 1941, pp. 225-50.
B. WIŚNIEWSKI, *L'influence des Sophistes sur Aristote, Epicure, Stoiciens, Sceptiques*, « Archiv Philol. », XIII, Wroclaw, 1966.
ID., *Karneades. Fragmente, Text und Kommentar von B. W.*, « Archivom Filologiczne », XXIV, Warszawa, 1970.
E. ZELLER, *Die philosophie der Gricchen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, sez. I-II, 5 ed., Leipzig, 1923.
K. ZIEGLER, *Plutarch*, in « RE », XXI, 1 (1951), coll. 636-962; trad. it., Brescia, 1965.
A. N. ZOUMPOS, *Zu Timon von Phlius*, « Platon », XVIII, 1966, pp. 300 segg.

Le edizioni dei classici utilizzati come fonti della presente raccolta sono di volta in volta citate nelle note introduttive alle singole sezioni.

PIRRONE

Pirrone di Elide (365/0-275/0 a. C.) fu considerato da tutti gli Scettici dell'antichità – e in particolare dal movimento neo-pirroniano iniziatosi con Enesidemo e conclusosi con Sesto Empirico – come il fondatore della loro ἀγωγή, quantunque già prima di lui, nel corso della filosofia greca e persino nei poemi omerici, non fossero mancati motivi e spunti di ordine scettico. Mentre, però, la personalità umana di Pirrone balza viva e netta dalle notizie biografiche raccolte e trasmesse da Diogene Laerzio, non emerge con altrettanta chiarezza da tutta la tradizione antica l'autentico suo pensiero filosofico o, come è stato più volte affermato, la sua rinuncia a filosofare. Di qui il grave rischio o di assegnargli più di quello che gli appartiene o di defraudarlo del suo, e di qui anche la nostra incertezza nel derivare gran parte dello Scetticismo greco da una posizione teoretica oppure da un'opzione di ordine morale [1].

È innegabile, comunque, che i Pirroniani dell'età imperiale romana, dietro l'esempio di Enesidemo, sia per umiltà filosofica sia per dare autorevole convalida alle loro polemiche anti-dommatiche e anti-accademiche, fecero risalire al vecchio saggio di Elide gran parte del loro stesso pensiero (e ciò è capitato parecchie volte nel corso secolare della filosofia da Platone esaltatore ed annunciatore del vangelo socratico fino ai nostri giorni); ma può essere altresì plausibile che nel pensiero di Pirrone fu presente almeno un certo numero di addentellati o, se non altro, il punto di partenza anche di ordine speculativo per le ulteriori posizioni scettiche.

Se stiamo alla tradizione, non siamo in nessun modo autorizzati a credere che Pirrone fosse una specie di santone incolto; anzi egli

1. Quest'ultima interpretazione ha avuto maggior successo nella moderna storiografia critica. Il Brochard, che pur brillantemente rilevava l'istanza logica di Pirrone (*Les sceptiques grecs*, Paris, 1959², p. 66), concludeva a favore dell'ascetismo (*ivi*, pp. 75-6). La sua conclusione trovasi esasperata in Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944, p. 22), ridotta a formula in Verdan (*Le scepticisme philosophique*, Paris-Montréal, 1971, p. 19), molto prudentemente emendata dal Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, Bari, 1975², pp. 80-2) e ancora una volta ribadita dalla Stough (*Greek Skepticism*, Berkeley-Los Angeles, 1969, pp. 28-31).

ci risulta essere stato molto sensibile a correnti filosofiche e culturali del suo tempo, da lui seguite con vigile attenzione critica.

Anzitutto furono abbastanza stretti i suoi rapporti con la cerchia democritea, la quale, dietro l'esempio del filosofo di Abdera, negava la validità della conoscenza sensibile, considerava la verità come celata in un profondo abisso e, benché non rinunciasse alla fede nell'atomismo, andava assumendo, specialmente con Metrodoro di Chio, posizione sempre più scetticheggiante [2]. Pirrone fu molto amico del democriteo Anassarco, che, come ci risulta dalla tradizione [3], aveva un temperamento simile al suo e nutriva per lui la massima stima. L'εὐθυμίη e l'ἀθαμβίη, su cui si fondava l'etica democritea, ci fanno già pensare, specialmente per il loro carattere individualistico, all'ἀπάθεια e all'ἀταραξία pirroniane e furono quasi certamente trasmesse, quantunque in chiave retorica, ad Epicuro da quel Nausifane, discepolo di Pirrone, che il filosofo di Samo ebbe come maestro e che molto ostentatamente disprezzava [4].

In secondo luogo non è da escludere in maniera perentoria l'influsso esercitato su Pirrone dai Megarici [5], che Platone aveva chiamati « amici delle idee » e che, attraverso un recupero dialettico dell'eleatismo, giungevano a conclusioni paradossali e, specialmente dopo la scissione che li fece trasferire in parte ad Eretria e in parte nel paese di Pirrone, si diedero all'eristica, acutizzando anche in tal modo la crisi dell'eredità socratica. La loro dialettica fascinosa ed ambigua non poteva lasciare del tutto indifferente il saggio di Elide, soprattutto per quanto essa aveva in sé di negativo e di demolitorio.

In terzo luogo Pirrone visse un'esperienza culturale nuova, quasi da pioniere, al seguito di Alessandro Magno: quella suggestiva della sapienza indiana che fin dai tempi remoti, anche se indirettamente, aveva fornito ai Greci alcuni lati della loro civiltà e che ora si presentava col crisma della novità e con un'attrattiva destinata ad avere un notevole seguito fino al tardo Ellenismo [6]. Questo mondo spirituale del tutto e del nulla, della suprema conoscenza e della

2. Gli stretti contatti di Pirrone col pensiero democriteo sono stati particolarmente illustrati da von Fritz sia nella voce *Pyrrhon* (« RE », XIX, coll. 94-5) sia in *Democritos' Theory of Vision*, pp. 83 segg.

3. Cfr. Diog. Laert. IX, 63.

4. Nella voce *Nausiphanes* (« RE », XVI[1], coll. 2021-7) von Fritz ha insistito sulla sostanziale fedeltà di questo retore-filosofo al pensiero di Democrito e sulla possibilità di considerarlo come tratto d'unione tra democritismo ed epicureismo (cfr., peraltro, Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906, p. 174).

5. Cfr. Diog. Laert. IX, 61 = 203 A Döring.

6. Sui rapporti di Pirrone con l'Oriente e col fachirismo hanno soprattutto insistito il Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, cit., pp. 9 segg.) e M. M. Patrick (*Greek Sceptics*, II, cap. 6, New York and London, 1929).

suprema ignoranza, dell'ascesi e della salvezza, del massimo rigore morale e, altresì, della rinuncia dovette apparire a Pirrone quasi come a lui elettivamente affine, anche se egli non poté penetrarlo in profondità.

In quarto luogo, infine, non vanno del tutto sottovalutate le giovanili tendenze artistico-letterarie di Pirrone: i suoi non certo eccellenti lampadofori dipinti nel ginnasio di Elide e il suo poema encomiastico per Alessandro, che nasceva sia dalla sua ammirazione per il nuovo Achille sia dalla conoscenza diretta, appassionata e continua della poesia omerica, quasi in antistrofia col metodo filologico alessandrino, che gli Scettici troppo corrivamente avrebbero sempre messo in pessima luce dai tempi di Timone a quelli di Sesto Empirico [7].

Purtroppo, però, queste premesse culturali nella formazione e nella παιδεία di Pirrone, pur aprendoci uno spiraglio nella sua personalità, sono per noi di scarso aiuto, quando ci accingiamo a fissare i cardini del suo pensiero filosofico. Seguendo le indicazioni di Aristocle – ampiamente utilizzate e discusse dalla moderna storiografia [8] –, potremmo considerare il pensiero del più autentico Pirronismo come convergente su tre problemi: 1) le aporie in merito alla natura delle cose, alla loro verità e falsità, alla loro apparenza fenomenica e alla loro realtà; 2) la posizione da assumere per il mancato superamento di queste aporie; 3) il conseguimento del fine della nostra umana esistenza.

Il primo problema rimane irrisolto in tutti i suoi aspetti e termina in un totale scacco gnoseologico, giacché non possiamo andare oltre le apparenze fenomeniche né possiamo costruire un pensiero filosofico o scientifico sul fenomenismo, come aveva fatto Protagora col suo dommatismo dell'*homo mensura* [9]. Questo scacco gnoseologico in gran parte trova la sua attestazione mercé una ricca congerie di « modi » che nascono dall'osservazione empirica e da acutissimi spunti di pura speculazione. E sebbene sembri azzardato far risalire a Pirrone la tropologia scettica in tutta la sua complessità o almeno

7. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.*, I, 281-282 e PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, I, Oxford, 1968, pp. 97 segg., 170, 171. Per il brillante trattato di SESTO, *Contro i grammatici* (= *Adv. math.* I), che può considerarsi il coronamento di tutte le polemiche antigrammaticali e letterarie degli Scettici da Timone (o, se si vuole, da Pirrone) in poi, rinvio alle mie osservazioni in SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, pp. XIII-XX.

8. Cfr., a tale proposito, FERRARI, *Due fonti sullo scetticismo greco* « Studi italiani di filologia classica », XL, 1968, in particolare pp. 206-7; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 61 segg.; STOUGH, *Greek Skepticism*, cit. pp. 17 segg.

9. Cfr. SEXT. EMP. I, 216-219 e un'ampia discussione in G. CORTASSA, *La problematica dell'uomo-misura in Sesto Empirico*, « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », CVII, 1972-73, pp. 783-816.

nella sua sostanzialità, non si può tuttavia escludere che Pirrone stesso le abbia dato una qualche spinta iniziale [10]. È opportuno, infatti, evitare di confondere le sue conclusioni misologiche con un misologismo aprioristico, a meno che non ci si voglia agevolmente sbarazzare del riconosciuto fondatore di un indirizzo filosofico che si professava zetetico e indagativo [11]. D'altra parte, però, le fonti di cui disponiamo mescolano quasi sempre Pirrone e Pirronismo in un sol fascio, impedendoci più sicure precisazioni.

Quanto alla posizione da assumere in seguito al fallimento gnoseologico, tutta la tradizione scettica post-timoniana usa il celebre termine ἐποχή. Ma questo termine, che non si riscontra in alcuno dei frammenti di Timone, quasi certamente nacque nell'ambito della Stoa [12]. Pirrone, con molta probabilità, se dobbiamo credere ad Aristocle [13], parlava invece di ἀφασία, conferendo a questa parola un'accezione tendenzialmente morale, essendo essa il punto di unione tra lo scacco conoscitivo e il fine da assegnare alla nostra umana condizione.

E questo fine è l'ἀπάθεια-ἀταραξία, l'imperturbabilità disgiunta da ogni affezione, come già aveva fatto intravvedere Democrito e come poi ripeteranno, con varietà di approfondimenti, gli Epicurei e gli Stoici. Questo fine ultimo, strettamente legato all'indifferenza di tutte le cose e per tutte le cose, non pretende la formulazione di un codice etico ed esclude ogni casistica ed ogni determinazione empirica della legge morale. Se dobbiamo prestar fede alla tradizione accademica [14], Pirrone venne a cadere col più paradossale rigorismo, in una sorta di imperativo categorico contrastante con i concreti bisogni etici dell'uomo, e perciò la sua « etica » venne abbandonata al pari di quella degli Stoici più intransigenti, che costituivano il polo opposto della *humanitas* un po' rilassata dei Peripatetici.

L'enucleazione di questi vari elementi di un « autentico » pensiero di Pirrone ci fa sembrare alquanto semplicistica la conclusione

10. Come sostiene von Fritz (*Pyrrhon*, in « RE », coll. 101-4).

11. Il Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, cit., pp. 17 segg.) nota in Pirrone persino certi spunti ciarlataneschi che non erano mancati in altri esponenti della filosofia greca (tali spunti furono, del resto, un po' malignamente già rilevati da Aristocle). Ma un ben più ponderato giudizio sul « misologismo » di Pirrone è in Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 70-2.

12. Come è ampiamente dimostrato dal Couissin nell'articolo *L'origine et l'évolution de l'ἐποχή*, « Revue des études grecs », XLII, 1929, pp. 373 segg., oggi accettato da quasi tutti gli studiosi. Di opposto avviso rimane tuttora il von Fritz (*Pyrrhon*, in « RE », col. 99).

13. Cfr. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 67-70.

14. In particolare a Clitomaco, a Filone di Larissa e ad Antioco di Ascalona, che furono le principali fonti dei passi ciceroniani riportati *infra*.

che egli sia stato soprattutto un moralista [15]. Non si può, però, non notare come sia presente in lui la ricerca della salvezza da un naufragio speculativo. E Timone, il suo più diretto e baldanzoso allievo, sottolineò questo carattere suggestivo e nuovo del maestro con accenti entusiastici che ci fanno pensare a quelli « soteriologici » di Lucrezio nei riguardi di Epicuro. Se dovessimo tracciare un profilo storico della soteriologia filosofica pre-cristiana, dovremmo partire dal filone orfico-dionisiaco presente in molti Presocratici e assegnare un posto di riguardo a quel medico delle anime che fu Socrate, ma non potremmo passare sotto silenzio il saggio di Elide, il quale, almeno per questo lato, fu un socratico autentico e paradossale. Ciò, del resto, fu avvertito non solo dai Pirroniani antichi e da quelli dell'età imperiale, ma anche dagli stizziti Stoici, che trovavano in Pirrone un loro competitore, e in appresso dai pensatori cristiani, che consideravano futile, sofistica e falsa la salvezza offerta da Pirrone, come si evince dal compiacimento di Eusebio nel riportare le requisitorie anti-pirroniane di Aristocle.

Per quanto concerne la presente raccolta delle testimonianze, ho preferito riportare il βίος di Diogene Laerzio [16] nella sua interezza, avendo esso – pur con le sue numerose oscurità di vario ordine – una propria unità, ossia la compresenza in un unico affresco di elementi biografici, dossografici e talvolta anche embrionalmente e timidamente critici. È ovvio che il βίος laerziano va letto con ogni cautela soprattutto per quanto si attiene al pensiero di Pirrone. Diogene utilizza le più antiche fonti biografiche e Timone, nonché Enesidemo, Favorino e Sesto, e lascia noi nella difficoltà di secernere il grano di Pirrone da quello dei Pirroniani, attratto, come è, da questi ultimi fino al punto da sembrare anch'egli un seguace della loro ἀγωγή [17]. Se, però, vogliamo fondarci su lui per ricostruire

15. Qualsiasi conclusione si tenti di trarre sul caposcuola dello Scetticismo viene quasi pirronianamente epochizzata. Scrive di sé stesso il Long (*Hellenistic Philosophy*, Duckworth, 1974, p. 17): « I do not maintain that my outline of Pyrrhonism in this chapter is a wholly accurate account of the historical Pyrrho ». Purtroppo si parla di corde in casa di impiccati!

16. Ho seguito, in linea di massima, il testo del Long (DIOG. LAERT. *Vitae Philosophorum*, Oxonii, 1964) e non mi è stata inutile l'edizione « eclettica » di R. D. Hicks (London-Cambridge Mass., 1950[4]), ma oltremodo preziosa, anche in qualche divergenza, mi è stata la traduzione di Marcello Gigante (Bari, 1962[1], 1976[8]).

17. L'adesione del Laerzio all'ἀγωγή degli Scettici, che fu respinta energicamente dall'Usener (*Epicurea*, p. XXII e *Kleine Schriften*, III, p. 67), era stata avanzata dal Wachsmuth (sulla base soprattutto di DIOG. LAERT. IX, 109). Essa è stata riproposta dallo Schwartz (*Griechische Geschichtschreiber*, Leipzig, 1957, p. 487) e dal Kudlien (« Rheinische Museum », CVI, 1963,

la filosofia di Pirrone, siamo costretti a lamentarci non di qualche semplice svista di cronaca (come quella dell'uccisione di Cotys da parte del mite filosofo di Elide quando questi aveva solo cinque anni) [18], bensì di una confusione storiografica nel presentare dottrine che si erano andate formulando e accumulando nel corso di mezzo millennio.

Ho fatto un parco uso della fonte sestiana [19], perché ho inteso limitarla alla problematica essenziale del Pirronismo antico e a qualche notizia certa su Pirrone.

Le fonti ciceroniane [20] si concentrano sul rigorismo indifferentistico di Pirrone e rispecchiano la posizione critica adottata dagli Accademici (da Arcesilao ad Antioco di Ascalona) nei riguardi dell'assurda « etica » di un filosofo che essi in parte accostavano al loro pensiero, in parte respingevano o, almeno, emendavano con consumata abilità dialettica e con platonica raffinatezza.

La fonte eusebiana [21], infine, ritenuta indispensabile sotto il profilo dossografico dalla più autorevole storiografia del nostro tempo, è soprattutto una *consummatio* critica del Pirronismo. Essa, anche se contribuisce solo limitatamente a farci conoscere il vero pensiero di Pirrone, è ricca di pennellate quasi degne del migliore Aristotele. Quel bisogno di fissare e di approfondire le aporie nei più svariati settori della ricerca che era stato così impellente nello Stagirita per la conquista di uno stato di agiatezza speculativa [22], viene invece sentito dai Pirroniani non già per costruire una corretta e sicura gnoseologia e, quindi, una scienza tetragona ai colpi del dubbio, ma solo per pervenire all'estinzione della conoscenza e della scienza.

pp. 254 segg.); ma, come conclude il Gigante (D. L., *Vite dei Filosofi*, p. XV), il Laerzio « non appartenne a nessuna scuola filosofica ».

18. Lo svarione è in DIOG. LAERT. IX, 65.

19. Ho seguito per i brani di *Pyrrh. hyp.* il testo del Mutschmann riveduto dal Mau (SEXT. EMP. I, Lipsiae, 1958) e per il brano di *Adv. Math.*, I quello del Mau (SEXT. EMP. III, Lipsiae, 1961).

20. Ho seguito per le *Tusculanae* il testo di I. E. King (London-Cambridge Mass., 1971), per il *De finibus* quello di H. Rackham (London-Cambridge Mass., 1967) e per il *De officiis* quello di W. Miller (London-Cambridge Mass., 1962).

21. Ho eseguito la traduzione di EUSEBIO (*Praeparatio evangelica*, XIV, 17-18) sul testo di K. Mras (Berlin, vol. I, 1954, vol. II, 1956), tenendo presente la pur ingannevole traduzione latina riportata dal Migne (*Tom.* III, Paris, 1857), la raccolta aristoclea del Mullach (*Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, 1881, pp. 206 segg.) nonché la traduzione inglese di E. H. Gifford (Oxford, 1903).

22. Cfr. ARISTOT., *Metaph.* III, 1, 995 a 23-b4. Per la tormentata ermeneutica della concezione aporetica dello Stagirita rinvio al mio breve *excursus* introduttivo in ARISTOTELE, *Metafisica*, Bari, 1971, pp. XXVII-XXVIII.

Di qui l'acutezza ironica di Aristocle, seguace del vecchio Liceo che aveva avuto quasi la stessa storia semimillenaria dello Scetticismo e che si avviava – in quell'epoca in cui era già nato il grande Alessandro di Afrodisia, allievo di Aristocle – alla lettura accurata e al commento delle opere più ardue di Aristotele. Di qui, anche, una certa acredine di Eusebio nell'inquadrare i passi di Aristocle nella propria requisitoria contro quegli indirizzi filosofici che, a suo avviso, erano i più lontani dalla verità cristiana. Eppure era stato proprio il Pirronismo, con la sua malcelata ansia salutifera e con l'inadeguatezza dei mezzi di salvazione che esso offriva, a rendere più penetrante e quasi indispensabile il messaggio cristiano negli ambienti cólti della tarda classicità.

Vita di Pirrone. Notizie sulle dottrine pirroniane (DIOGENE LAERZIO, IX, 61-108)

Pirrone di Elide era figlio di Plistarco [1], secondo quanto 61
ci tramanda anche Diocle [2]; come afferma Apollodoro nelle *Cronache* [3], egli, prima di dedicarsi alla filosofia, fece il pittore [4]; poi fu allievo di Brisone, figlio di Stilpone [5], come riferisce Alessandro nelle *Successioni* [6], e, in appresso, di Anassarco [7],

1. Secondo Pausania (VI, 24, 5) il padre di Pirrone si chiamava Pistocrate.

2. Diocle di Magnesia (80-30 circa a. C.) fu autore di un *Compendio di biografie di filosofi*, utilizzato molto spesso dal Laerzio (cfr. M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano, 1950, pp. 191-3).

3. Fr. 39 Jacoby. Apollodoro di Atene (180-119 a. C.), allievo di Aristarco, diede più rilievo ai fatti estrinseci dei filosofi che al loro pensiero (cfr. SCHWARTZ, in « RE », II, A-B, coll. 1022-8.)

4. Quest'attività artistica di Pirrone viene ricordata con derisione in ARISTOCL. *Apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 18, 27. La notizia è confermata nella voce Πύρρων in Suida.

5. In ARISTOT. *Hist. an.* VI, 5, 563 a 7 viene ricordato, come padre di Brisone, Erodoro (per questa discrepanza cfr. DÖRING, *Die Megariker*, Amsterdam, 1972, pp. 157-60).

6. Fr. 146 Müller = 92 Jacoby. Alessandro Polistore (I sec. a. C.), nelle sue Διαδοχαί, dava grande rilievo agli sviluppi delle « scuole » filosofiche (cfr. DAL PRA, *La storiografia filos. ant.*, cit., pp. 189-91).

7. Anassarco di Abdera, detto l'Eudemonico per la sua eccezionale serenità, fu seguace di Diogene di Smirne, il quale, fondandosi sul pensiero di Metrodoro di Chio, aveva dato una svolta scetticheggiante al pensiero democriteo (cfr. DIOG. LAERT. IX, 58-60; *Gli Atomisti*, a cura di V. E. Alfieri, Bari, 1936, pp. 339-49).

che egli accompagnava dovunque, fino a stringere rapporti sia con i Gimnosofisti [8] in India sia con i Magi [9].

Sembra che di qui Pirrone abbia preso lo spunto per filosofare in modo molto generoso, dando inizio alla concezione dell'« incomprensibilità » e della « sospensione del giudizio », come sostiene Ascanio di Abdera [10]. Difatti Pirrone soleva affermare che nulla è né bello né brutto, né giusto né ingiusto e che, per quanto concerne le cose, nulla esiste « secondo verità », ma che gli uomini fanno ogni cosa « per convenzione e per abitudine », giacché ciascuna cosa è questo « non più » che quello [11].

62 A questi princìpi Pirrone si attenne con coerenza anche nella condotta della vita: nulla egli cercava di scansare e da niente si cautelava, ma si esponeva ad ogni sorta di pericolo, a carri, quando capitava, ed a precipizi, a cani e a tutte le altre cose siffatte, senza nulla concedere ai sensi: comunque,

8. Circa il rapporto diretto che venne a stabilirsi, ad opera della spedizione militare di Alessandro, tra cultura greca e cultura bramanica e indiana in generale cfr. STRAB. XVI, 2, 39; PHIL. *Quod omn. prob. lib.* 14, 96; PLUTARCH. *Alex.* 64, 65, 69; LUCIAN. Fr. 7; PORPHIR. *De abst.* 4, 17. Interessanti e particolareggiate (se pur fantasiose) informazioni di ordine etico, religioso e filosofico si riscontrano in PHILOSTR. *De Apoll. vita* III, 10-51).

9. Costituivano una casta sacerdotale persiana e non venivano, di solito, distinti dagli astrologi caldei. Molto ammirati dai pensatori neoplatonici (cfr. IAMBL. *De myster.* II, 10; V, 23; PROCL. *In remp.* II, 337 Kr.; SYNES. *De insomn.* 2), furono aspramente derisi e combattuti dai Neopirroniani (cfr. GELL. XIV, 1 e SEXT. EMP. *Adv. math.* V).

10. Ascanio resta per noi un personaggio completamente sconosciuto, tanto che il Müller (*Frag. hist. gr.* II, 3, p. 384) propone di sostituire questo nome con Ecateo di Abdera, discepolo di Pirrone. (Per la questione non solo dell'identità di Ascanio, ma dell'attendibilità della notizia che Diogene gli attribuisce vedansi, tra l'altro, F. JACOBY, *Hekataios*, in « RE », VII, coll. 2751; SEPP, *Pyrrhoneische Studien*, Freising, 1893, p. 60; COUSSIN, *L'origine et l'évolution de l'*ἐποχή, cit., pp. 373-97; ROBIN, *Pyrrhon et le scept. grec*, cit., pp. 15-6; DAL PRA, *Lo scett. greco*, cit., pp. 64-70). A proposito del termine ἐποχή esercita una qualche suggestione l'accostamento che Suida (voce ἐποχή) fa tra il celebre significato filosofico del termine e il suo significato astronomico, come « parte in cui vengono percepiti il sole e la luna e ciascun pianeta in relazione ai dodici astri dello zodiaco ». Ciò potrebbe farci pensare ad un qualche rapporto tra Pirrone e i Magi, pur escludendo ogni implicazione di ordine astrologico, come è rilevato dalle polemiche anti-caldee degli Scettici da Timone a Sesto Empirico.

11. Circa l'origine e il significato della formula « non più », già in uso presso Democrito (68 A 36 Diels-Kranz) e presso Teofrasto (*De sensu*, 69) vedansi, tra l'altro, PH. DE LACY, Οὐ μᾶλλον *and the Antecedents of Ancient Skepticism*, « Phronesis », III, 1958, pp. 59-71; VON FRITZ, *Democritos' Theory of Vision*, cit. pp. 83 segg.; STOUGH, *Greek Skepticism*, cit., p. 27, n. 23.

egli veniva tratto in salvo, come afferma Antigono di Caristo [12], dagli amici, che di solito lo accompagnavano. Enesidemo [13], però, dice che, mentre in filosofia Pirrone si atteneva al concetto di sospensione del giudizio, nella vita pratica, invece, non si comportava affatto in maniera sconsiderata: altrimenti, come avrebbe fatto a vivere fino a novant'anni circa?

Antigono di Caristo, nel suo scritto *Intorno a Pirrone* [14], dice di lui quanto segue: che ai primi tempi egli era sconosciuto e povero, che fu pittore e che rimangono di lui, nel ginnasio di Elide, certe raffigurazioni di lampadofori di modesta fattura. Ed aggiunge che Pirrone se ne stava appartato in 63
solitudine e si faceva vedere solo raramente dai familiari, e aveva adottato questo comportamento perché aveva udito un Indiano dire, in tono di rimprovero, ad Anassarco che costui non avrebbe potuto insegnare agli altri nulla di buono, se stava egli stesso a servizio nelle corti dei re [15].

Pirrone soleva conservare una calma inalterabile, fino al punto che, se qualcuno lo piantava in asso mentre egli stava parlando, continuava a parlare; eppure in gioventù era stato irritabile ⟨. . . [16]⟩

Sovente, dice Antigono, se ne andava di casa senza dir niente a nessuno e si metteva a fare il vagabondo con chi gli pareva e piaceva. E una volta Anassarco cadde in una pozzanghera, ma Pirrone continuò a camminare senza dargli aiuto; alcuni gliene fecero colpa, ma fu proprio Anassarco a lodarne l'« indifferenza » e la « mancanza di affezione ».

Una volta fu sorpreso mentre chiacchierava con se stesso; 64
essendogliene stato chiesto il motivo, disse che si esercitava ad essere un uomo dabbene. Nelle sue indagini filosofiche era

12. Una delle principali fonti del Laerzio, per cui cfr. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, in *Philologische Untersuchungen*, Heft IV, Berlin, 1881, pp. 27-30.

13. Cfr. ARNIM, *Ainesidemos*, in « RE », I, col. 1023.

14. Cfr. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, cit., p. 35.

15. Per questo atteggiamento libertario che accosta per qualche lato l'esperienza indiana di Pirrone alla spiritualità dei Cinici e che fu ricelebrato nell'età dell'autocrazia dei Severi cfr. PHILOSTR. *Apoll. Vita* III, 26-32, ove il saggio bramano Iarca dà buone lezioni di modestia al suo rozzo sovrano.

16. Il Wilamowitz (*Antigonos von Karystos*, cit., p. 36) nota un'omissione prima di κεκινημένον, che il Diels propone di integrare, con audacia, « eccitabile al rumore della folla e amante di gloria ».

apprezzato da tutti, perché sapeva parlare ⟨sia [17]⟩ per esteso sia a domanda e risposta. Perciò venne conquistato dal suo fascino anche Nausifane [18] ancora adolescente. E questi soleva dire che è indispensabile avere una pirroniana disposizione d'animo, ma un proprio modo di parlare [19]. E diceva spesso che anche Epicuro, ammiratore del comportamento di Pirrone, gli faceva continuamente domande su di lui [20]. E Pirrone fu onorato dalla patria fino a tal segno che fu fatto sommo sacerdote e per merito suo fu approvato l'esonero di tutti i filosofi dalle tasse.

Ebbe anche, tra l'altro, molti emuli della sua sospensione del giudizio. Ragion per cui anche Timone nel *Pitone* ⟨. . . [21]⟩ e nei *Silli* [22] dice di lui così:

65 O vecchio, o Pirrone, come e donde trovasti tu disimpegno
Dal rispettar le opinioni e il vuoto pensier dei Sofisti
E d'ogni inganno e suasione riuscisti a spezzare i legami?
Né t'importava indagare quali aure spirassero in Grecia
O donde derivi ogni cosa e dove essa vada a finire.

E un'altra volta, nelle *Apparenze* [23]:

Questo, o Pirrone, il mio cuore di apprendere ha desiderio:
Come mai, pur da uomo, conduci sì agevole vita serena,
Tu solo facendo da guida fra gli uomini a modo di un dio [24].

17. L'aggiunta è del Kühn ed è accettata dal Long. Da rilevare un'affinità tra Pirrone e Socrate (cfr. PLAT. *Gorg.* 449 b; *Phaedr.* 267 a).

18. Nausifane di Teo, di pochi anni più giovane di Pirrone, fu democriteo, seguace del filosofo di Elide e maestro di Epicuro, che, però, lo tenne in molto scarsa considerazione (cfr. CIC. *De nat. deor.* I, XXVI, 72; DIOG. LAERT. X, 7-8; SEXT. EMP. *Adv. math.* I, 2-4).

19. Secondo la già citata testimonianza di Sesto, Nausifane « attraeva a sé molti giovani e si dedicava con serietà allo studio delle arti e delle scienze, e in modo particolare della retorica ». Egli, a differenza di Epicuro e di molti Pirroniani, rispettava la tradizione pedagogica degli ἐγκύκλια μαθήματα. (Per una critica scettica a questa pedagogia cfr. quanto ho scritto in SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, pp. VII-XIII).

20. Da altra fonte sappiamo, però, che Epicuro non aveva in grande stima la preparazione culturale di Pirrone, che egli chiamava « ignorante e indòtto » (DIOG. LAERT. X, 8). Per la tensione esistente tra Epicurei e Scettici sia nel periodo pirroniano-timoniano sia in quello arcesilco è da tener presente l'accurata e prudentissima indagine, condotta sull'esame diretto delle fonti, da Giovanni Indelli (*Polistrato contro gli Scettici*, « Cronache ercolanesi », VII, 1977, pp. 85-95).

21. La lacuna è indicata dal Diels.

22. Fr. 48 Diels = 38 Wachsmuth.

23. Fr. 67 Diels.

24. Il carattere quasi soteriologico di questo passo timoniano fa pensare agli elogi di Epicuro che si riscontrano in LUCRET. I, 62-79; III, 1-30; V, 1; VI, 1-42.

Gli Ateniesi, come dice Diocle, gli diedero il diritto di cittadinanza, perché soppresse Coti il Trace [25].

Religiosamente egli visse con sua sorella, che era levatrice, 66
come dice Eratostene nel suo trattato *Sulla ricchezza e sulla povertà* [26], e talvolta portava personalmente a vendere al mercato, quando capitava, uccelletti e porcellini, e faceva le pulizie domestiche con la massima indifferenza. Si dice che egli dava prova di « indifferenza » lavando un maialetto appena nato. E poiché una volta ebbe pure uno scatto di collera in difesa di sua sorella (costei si chiamava Filista), a chi lo redarguiva rispose che, quando si tratta di una donna, non vale la « dimostrazione dell'indifferenza ». E poiché un'altra volta ebbe paura di un cane sguinzagliatogli contro, a chi lo accusava rispose che è difficile spogliarsi completamente della condizione umana e che si deve combattere contro la realtà delle cose, nei limiti del possibile, anzitutto con le azioni e, se questo non si può, almeno col ragionamento.

Si tramanda che, quando gli venivano somministrate medi- 67
cine corrosive o quando doveva subire tagli e caustioni per qualche ferita, egli non contraeva neppure le ciglia. E Timone chiarisce la sua disposizione d'animo nei versi rivolti a Pitone [27]; ed anche Filone di Atene [28], che fu intimo di Pirrone, dice che questi frequentemente citava Democrito, ma pur anche Omero, che egli ammirava e di cui continuamente ripeteva il verso

Qual delle foglie la stirpe, tale anche quella degli uomini [29],

ed elogiava il poeta perché paragonava gli uomini a vespe e

25. Pirrone aveva, forse, solo cinque anni quando questo tiranno fu ucciso (cfr. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, cit., p. 38). Una tradizione più accreditata vuole che uccisori del tiranno siano stati Eraclide e Pitone, discepoli di Platone (cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, col. VI, 15), come è enfaticamente confermato, tra l'altro, da PHILOSTR. *Apoll. vita* VII, 2: « Eraclide e Pitone, gli uccisori di Cotis il Trace, erano due giovanetti che esaltavano le dispute dell'Accademia e proprio per questo divennero sapienti e liberi ».

26. Fr. 23 Jacoby.

27. Fr. 79 Diels.

28. Discepolo di Pirrone, fu autore di un'opera in cui molto probabilmente rievocava le conversazioni tenute dal suo maestro.

29. HOM. *Il.* VI, 146.

a mosche e ad uccelli, ed era solito recitare anche questi versi:

Su, caro, muori tu pure: perché cotanto t'affliggi?
Patroclo pure morì, che di te era molto migliore [30],

e ripeteva quante altre espressioni omeriche si riferiscono all'instabilità e al vano affaccendarsi e alla puerilità degli uomini.

68 Posidonio [31] narra di lui il seguente episodio: durante una navigazione, mentre i suoi compagni di viaggio se ne stavano di malumore a causa di una tempesta, egli rimaneva sereno e corroborava il suo animo indicando un porcellino che sulla nave continuava a mangiare e dicendo che il saggio deve perseverare in una imperturbabilità come quella.

Numenio [32] è l'unico ad affermare che anche Pirrone era dommatico.

Tra gli altri, egli ha avuto anche discepoli illustri, come Euriloco [33], del quale pur si tramanda il seguente fallo. Si dice, infatti, che costui si adirò a tal segno che alzò lo spiedo con
69 tutte le carni e inseguì il cuoco fin sulla piazza. E in Elide una volta questo Euriloco, affaticato da quanti gli facevano domande durante certe discussioni, gettò via il mantello e passò a nuoto l'Alfeo. Aveva la massima avversione contro i Sofisti, come dice anche Timone [34].

Anche Filone il più delle volte discuteva con se stesso; ragion per cui Timone parla così anche di lui:

Oppure Filone che, lungi dagli uomini, insegna a se stesso
E parla con sé, non curando né gloria né dispute accese [35].

Oltre a costoro, furono allievi di Pirrone Ecateo di Abdera

30. Hom. *Il.* XXI, 106-7.

31. Fr. 287 Edelstein-Kidd. L'episodio si ritrova in Plutarch. *Quomodo quis suos in virt.* 82 f.

32. Non possiamo dire con certezza se si tratti di un Numenio allievo di Pirrone oppure del grande Numenio di Apamea (II metà del II sec. d. C.), autore dell'opera *Intorno alla infedeltà degli Accademici a Platone*, in cui si sosteneva la necessità di liberare il platonismo da ogni ingerenza scettica (cfr. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, cit., pp. 223-5; e quanto nota il des Places in Numenius, Paris, 1973, pp. 14 segg.).

33. Allievo di Pirrone, ma di temperamento molto diverso dal suo maestro, viene ricordato da Timone (fr. 62 Wachsmuth) come «ostilissimo contro i sofisti»; al pari di Timone, egli diede inizio alle accese polemiche anti-dommatiche degli Scettici (cfr. Arnim, «RE», VI, 1, col. 1333).

34. Fr. 9, B 49 Diels = 62 Wachsmuth.

35. Fr. 9 B 50 Diels = 63 Wachsmuth. Parodia di Hom. *Od.*, XXI, 364.

e Timone di Fliunte, l'autore dei *Silli*, del quale parleremo in appresso [36], ed anche Nausifane di Teo, di cui, a quel che dicono, fu allievo Epicuro [37]. Tutti costoro venivano chiamati « Pirroniani » dal nome del maestro, e assumevano l'appellativo di Aporetici o di Scettici o, anche, di Efettici e di Zetetici a seconda, per così dire, dei loro punti di vista [38]. Pertanto si 70
parla di filosofia « zetetica » in base al fatto che essa cerca [ζητεῖ] perennemente la verità; di filosofia « scettica » in quanto essa indaga [σκέπτεται] sempre e non riesce mai a trovare; di filosofia « efettica » a causa dell'affezione che segue all'indagine, e intendo alludere alla sospensione del giudizio [ἐποχή]: questi pensatori si chiamano « aporetici » in base al fatto che sia essi stessi sia i Dommatici cadono in aporia. Si chiamano, infine, « Pirroniani » da Pirrone. Teodosio, però, nei *Capitoli scettici* [39] sostiene che non bisogna chiamare « pirroniana » la filosofia scettica. Se, infatti, il movimento del pensiero concepito da un altro [40] non può essere appreso, noi non potremo conoscere la disposizione d'animo di Pirrone; e, non conoscendola, non potremo chiamarci neppure « pirroniani ». Ed aggiunge anche che Pirrone non fu il primo ad avere inventato la filosofia scettica e a non aver professato alcuna opinione dommatica. Ci si può, invece, chiamar « pirroniani » solo in quanto la propria condotta di vita somiglia a quella di Pirrone [41].

Alcuni affermano che questo indirizzo filosofico risale ad 71
Omero, perché, a proposito delle medesime cose, questi più di ogni altro fa rivelazioni « ora in un modo ora in un altro » e su nessuna cosa egli esprime il suo punto di vista fornendone la spiegazione in maniera definitoria. Dicono, inoltre, che

36. In IX, 109-15.

37. Cfr., tra l'altro, DIOG. LAERT. X, 7; USENER, *Epicurea*, p. 413 B.

38. La stessa distinzione dei vari appellativi si ritrova in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 7.

39. Fr. 308 Deichgräber. Teodosio (II sec. d. C.) fu seguace della medicina empirica (cfr. *Cod. Hauniensis Lat.*, 1653 f. 732) e scrisse, come attesta Suida, un'*Annotazione ai capitoli di Teoda* che, forse, s'identifica con l'opera citata dal Laerzio (cfr. fr. 307 Deichgräber).

40. Il Gigante, invece, traduce l'espressione καθ' ἕτερον « nell'una o nell'altra direzione ».

41. Teodosio, insomma, propende per un primato pratico nella sua interpretazione del Pirronismo, in conformità con la *débacle* teoretica acutizzata dagli Accademici e dagli Empirici.

siano scettici anche i detti dei Sette Saggi, ad esempio l'espressione « niente di troppo » [42] e « prendi un impegno e la sciagura ti accompagna », e ciò vuol dire che a chi prende un impegno con ferma convinzione si accompagna la sciagura [43]. E non basta: dicono che anche Archiloco ed Euripide si comportano da scettici: ad esempio Archiloco nei versi in cui dice:

Tale degli uomini mortali, o Glauco figliuol di Leptine,
È l'animo, qual è la giornata che Zeus manda dall'alto [44];

ed Euripide:

Perché si dice mai ch'abbiano senno
I miseri mortali? Noi pendiamo
Da te, e quel che vuoi facciamo noi [45].

72 Non solo: ma anche Senofane e Zenone di Elea e Democrito, a parere di quelli [46], si trovano ad essere scettici: ad esempio Senofane nei versi in cui dice:

E quello ch'è chiaro niun uomo lo vide né mai sarà alcuno
A saperlo [47];

e Zenone sopprime il movimento, quando dice: « Il mosso non si muove né nel luogo in cui è né in quello in cui non è » [48]; e Democrito elimina le qualità, quando dice: « Per convenzione c'è caldo, per convenzione c'è freddo: per verità ci sono atomi e vuoto » [49], e un'altra volta « Per verità niente sappiamo: in

42. L'espressione μηδὲν ἄγαν viene quasi tendenzialmente ad anticipare sul piano morale, l'οὐ μᾶλλον.

43. Diogene intende precisare, sulla scorta di fonti scettiche, che la sciagura non è la conseguenza di un impegno « pratico » – altrimenti non esisterebbero i rapporti della συνήθεια – bensì di una πίστις, di una convinzione mentale di ordine teoretico.

44. Fr. 68 Diehl = 115 L.B.

45. EURIP. *Suppl.*, 734-6, citato anche in PLUTARCH. *Mor.* 1056 b.

46. Non dei Pirroniani in generale, ma solo di quelli che fanno risalire la scepsi ad inizi quasi preistorici (cfr., a tal proposito, SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 46 segg. e quanto è stato da me rilevato nell'Introduzione alla traduzione italiana di quest'opera, pp. XVIII-XXIV).

47. 21 B 37 Diels-Kranz. Questi versi, ricordati anche in PLUTARCH. *De aud. poet.* 17 e, si trovano discussi in SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 110.

48. 29 B 4 Diels-Kranz. Da queste teorie anti-cinetiche di Zenone partirono le sottili argomentazioni del megarico Diodoro Crono, ampiamente discusse dagli Scettici (cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* II, 48, 85-101, 142-3; *Pyrrh. hyp.* III, 71; II 241; DÖRING, *Die Megariker*, cit., pp. 129-31; FURLEY, *Two studies in the Greek Atomists*, pp. 131-5; FRÄNKEL, *Wege und Formen des frühgriechische Denkens*, pp. 204-11).

49. 68 B 17 Diels-Kranz.

un abisso, infatti, è la verità » [50]. E Platone concede il possesso del vero agli dei e ai figli degli dei, e si limita a cercare soltanto il « discorso verosimile » [51]. Ed Euripide afferma:

Chi sa se vivere non sia morire, 73
E il morir ciò che all'uomo sembra il vivere [52].

Ma anche Empedocle:

Così queste cose per gli uomini né visibili né udibili sono
Né con la mente afferrabili [53];

e più su:

Solo convinti di quello in cui ciascuno ha inciampato [54].

Inoltre dice Eraclito: « Non mettiamoci a far congetture sulle massime cose » [55]. Anche Ippocrate, del resto, dava le sue indicazioni in modo dubbioso e conforme all'umano stato [56]; e già prima Omero aveva detto:

Volubile è dei mortali la lingua; son molti i discorsi [57]

e

... Qua e là è molto il pascolo delle parole

e

Quale il parlar che facesti, tale il responso che udrai,

intendendo alludere all'« equipollenza » e alla « contrapposizione delle parole » [58].

Gli Scettici, da parte loro, si dedicarono in profondità al 74
capovolgimento di tutte le dottrine dommatiche dei vari indirizzi filosofici, senza fare essi stessi alcuna dichiarazione di

50. 68 B 18 Diels-Kranz.
51. Cfr. PLAT. *Tim.* 40 d. Per una certa eco protagorea in questa posizione platonica cfr. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London, 1966², pp. 138-9; per un'interpretazione « ironica » del passo cfr. TAYLOR, *A Commentary to Plato's Timaeus*, Oxford, 1962², pp. 245-7.
52. Fr. 638 Nauck², citato parzialmente già in PLAT. *Gorg.* 492 e.
53. 31 B 2, 7 segg. Diels-Kranz.
54. 31 B 2, 5 Diels-Kranz.
55. 22 B 47 Diels-Kranz.
56. Il grande Ippocrate veniva interpretato sia in senso dommatico sia in senso scettico-empirico, come risulta frequentemente dagli scritti di Galeno.
57. HOM. *Il.* XX 248-50.
58. Per questi termini scettici cfr., tra l'altro, SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 8, 9, 10, 31, 190, 196; III 81 *etc.*

stampo dommatico, fino al punto di profferire soltanto i dommi degli altri e di discutere senza dare alcuna definizione o, piuttosto, senza fare neppure quest'ultima cosa [59]. Di conseguenza, essi soppressero anche il termine « non-definire » e non dicevano, ad esempio, « nulla definiamo », giacché in tal modo avrebbero pur dato una definizione; essi dicono invece: « noi profferiamo affermazioni per indicare la nostra ponderatezza, quasi che fosse possibile indicare ciò anche con un semplice cenno della testa ». Adunque, con l'espressione « nulla definiamo » viene indicata la situazione affettiva dell'« equilibrio » [60] e lo stesso vale anche per le espressioni « non più » e « ad ogni argomentazione si oppone un'argomentazione » e per altre
75 simili [61]. L'espressione « non più » viene usata anche in senso affermativo, quando si vuole dire che certe cose sono simili tra loro, ad esempio « il pirata è malvagio non più del mendace ». Dagli Scettici, invece, essa viene usata non in senso affermativo, ma negativo, come, ad esempio, quando in una confutazione si dice « Scilla esiste non più che la Chimera ». E anche il termine « più » talora viene profferito in senso comparativo, come quando diciamo « il miele è più dolce dell'uva », talora in senso positivo e negativo, come quando diciamo « più che danneggiare, la virtù giova », volendo significare che la virtù
76 giova, ma non danneggia. Gli Scettici, però, giungono ad eliminare la stessa locuzione « non più »: come, infatti, la provvidenza « non più esiste che non esista » [62], così la locuzione « non più » esiste non più che non esista. Pertanto questa locuzione, come dice anche Timone nel *Pitone* [63], intende significare « il non definire nulla e il non ammettere opinione alcuna » [64]. Anche l'espressione « ad ogni argomentazione si oppone un'argomentazione » contiene implicitamente la sospensione del giudizio: infatti alla discordanza delle cose reali e all'equipollenza delle argomentazioni consegue l'ignoranza della verità; ed anche a quest'ultima argomentazione se ne oppone

59. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 14, 21-22, 197.
60. Cfr. *ibid.* I, 188.
61. Cfr. *ibid.* I, 198-202.
62. Per la critica scettica alla concezione della provvidenza cfr. CIC. *De nat. deor.* III, 25-39.
63. 9 B 80 Diels.
64. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 191, 206-209.

un'altra, la quale, a sua volta, dopo aver soppresso le precedenti, viene travolta da se medesima e si estingue, come avviene per i purganti, i quali, dopo aver fatto espellere i pesi materiali, vengono anche loro emessi e distrutti [65]. A questo 77
proposito, però, i Dommatici obiettano che gli Scettici non sopprimono l'argomentazione, ma la rafforzano [66].

Gli Scettici, adunque, facevano uso delle argomentazioni trattandole come persone di servizio: difatti non sarebbe stato possibile che un'argomentazione non fosse soppressa da un'altra: allo stesso modo siamo soliti dire che non esiste un luogo e, nonostante ciò, siamo pur costretti a pronunciare la parola « luogo », ma non in senso dommatico, bensì per portare avanti la dimostrazione; e siamo soliti dire che nulla avviene di necessità, ma pur siamo costretti ad usare la parola « necessità ». Era, in linea di massima, questa la maniera di cui si servivano gli Scettici per dare le loro spiegazioni: difatti essi sostenevano che « le cose non sono per natura tali quali esse appaiono, ma si limitano solo ad apparire »: essi, invero, affermavano di andare alla ricerca non di quello che viene pensato (giacché ciò che è pensato è chiaro), bensì di ciò di cui si ha « partecipazione » per mezzo dei sensi [67].

Adunque il pensiero pirroniano si limita a dare una certa 78
indicazione dei fenomeni o di ciò che viene pensato in qualsivoglia modo; e mercé questa indicazione tutte le cose vengono generalmente confrontate tra loro e, una volta che sono state messe a confronto, si viene a scoprire che esse contengono « molta irregolarità e gran motivo di turbamento », come osserva Enesidemo nel suo *Schizzo introduttivo al pensiero pirroniano* [68]. Per quanto concerne le antitesi che sono imma-

65. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 202-205; *Adv. log.* II, 480-481.

66. L'obiezione dommatica, che qui Diogene si limita solo a riportare senza discuterla (quasi ad indicare una sua timida riserva verso lo Scetticismo), viene ampiamente controbattuta in SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 463-469.

67. La chiarezza noumenica è, però, solo astratta, priva di ogni evidenza sensibile e, quindi, non degna, secondo gli Scettici, di essere conseguita. Il vero problema, invece, è quello della conoscenza dei πράγματα, ossia degli oggetti reali che si presentano ai nostri sensi. Nella traduzione ho evidenziato il termine μετέχουσιν per la sua provenienza platonica che, ovviamente, non sfuggì specialmente agli accademici Arcesilao e Carneade.

68. Per quest'opera di Enesidemo cfr. ARNIM, *Ainesidemos* in « RE », I, col. 1023 e BURKHARD, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skep. Aen.*, Bonn, 1973, pp. 161-5.

nenti alle indagini, essi in un primo momento mostravano i « modi » secondo cui le cose producono persuasione, ma subito dopo sopprimevano la credenza nelle cose, sfruttando quei medesimi modi. Varrebbero, infatti, a persuaderci quelle cose che sono tra loro concordi in conformità con la sensazione e quelle che non cambiano mai o cambiano solo raramente e quelle che sono consuete e quelle che sono determinate da leggi e quelle
79 che procurano gioia e quelle che suscitano ammirazione. Gli Scettici, allora, cercavano di dimostrare che hanno uguali poteri persuasivi le opposizioni addotte contro chi produce persuasione [69].

Le aporie ammesse da loro in riferimento a ciò-che-appare e a ciò-che-è-pensato si esplicavano in dieci « tropi », secondo i quali gli oggetti reali verrebbero a risultare mutevoli [70]. I dieci tropi che essi pongono sono i seguenti.

⟨I⟩ Il primo [71] è quello che si riferisce alle differenze tra gli esseri viventi in relazione al piacere e al dolore, al danno e all'utilità. In virtù di questo tropo si viene a concludere che dalle medesime cose non si offrono le medesime rappresentazioni e che, perciò, a cagione di questo contrasto, si ha come conseguenza la sospensione del giudizio. Tra gli esseri viventi, infatti, alcuni sono generati senza unione sessuale, come quelli che vivono nel fuoco e l'araba fenice e i vermi; altri, invece, per mezzo di accoppiamento, come gli uomini e tutti i rima-
80 nenti; e alcuni hanno una costituzione, altri ne hanno un'altra, e perciò differiscono tra loro anche per le facoltà sensoriali, come, ad esempio, i falchi hanno vista acutissima e i cani hanno il fiuto molto sviluppato. Pertanto è conforme a ragione che a quelli che hanno organi visivi differenti anche gli oggetti della rappresentazione si presentino come differenti; e che per la capra il tallo sia commestibile, per l'uomo sia amaro, e che

69. Diogene, forse sotto l'influsso dell'Accademia post-carneadea, sembra spostare su un piano di persuasione retorica quello che, invece, secondo gli Scettici, è un problema di autentica gnoseologia.

70. Circa la derivazione di questa sezione laerziana da Sesto Empirico vedasi BRÖCKER, *Die Tropen der Skeptiker*, « Hermes », LXXXV, 1958, pp. 497 segg. Non è, comunque, da escludere completamente la tesi (BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, cit., pp. 259 segg.) di un recupero neo-scettico di un'antica tropologia pirroniana. Per più ampie notizie cfr. pp. 544-6, 567-605 del presente volume.

71. Questo tropo, già riportato in PHIL. *De ebriet.* 171-175, si trova ampiamente illustrato in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 40-78.

per la quaglia la cicuta sia nutritiva, ma letale per l'uomo, e che gli escrementi siano mangiabili per il porco, ma per il cavallo no.

(II) Il secondo [72] è quello che si riferisce alla natura degli uomini e al loro temperamento individuale. Così, ad esempio, Demofonte, che serviva alla mensa di Alessandro, all'ombra sentiva caldo e al sole sentiva freddo; e Androne di Argo, a 81
quel che ne dice Aristotele [73], attraversava senza bere il deserto libico; e c'è chi ha propensione per la medicina, chi per l'agricoltura e chi, ancora, per il commercio; e le medesime cose sono dannose per alcuni e vantaggiose per altri: ragion per cui si deve sospendere il giudizio.

(III) Il terzo [74] è quello che si riferisce alla diversità dei pori sensoriali; così, ad esempio, la mela si presenta gialla alla vista, dolce al gusto e profumata all'olfatto; e la medesima figura, a seconda della diversità degli specchi, viene vista di volta in volta come diversa. Di conseguenza, l'oggetto che appare viene a risultare tale « non più » che talaltro.

(IV) Il quarto [75] è quello che si riferisce alle disposizioni 82
e, in generale, ai mutamenti, quali sono, ad esempio, salute e malattia, sonno e veglia, gioia e dolore, giovinezza e vecchiezza, coraggio e paura, indigenza e abbondanza, odio e amore, calore e freddezza, a seconda che si respiri bene o i pori siano occlusi. Pertanto le impressioni appaiono diverse a seconda della diversità delle disposizioni. Difatti neppure i pazzi si trovano in una disposizione innaturale: e perché vi si dovrebbero trovare essi più di noi? Anche noi, infatti, quando guardiamo il sole, riteniamo che esso stia fermo! E Teone di Titora [76], lo Stoico, dormiva e passeggiava nel sonno, e un servo di Pericle saliva, dormendo, in cima al tetto.

(V) Il quinto [77] è quello che si riferisce all'educazione rice- 83

72. Questo tropo, già riportato in PHIL. *De ebriet.* 175-177, si trova ampiamente illustrato in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 79-89.

73. Fr. 103 Rose[3].

74. Questo tropo, mancante in PHIL. *De ebriet.*, è sviluppato in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 90-99.

75. Questo tropo, riportato in PHIL. *De ebriet.* 178-180, è ampiamente sviluppato in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 100-117.

76. Per questo stoico, menzionato unicamente in questo luogo laerziano, vedasi POHLENZ, *La Stoa*, I, trad. ital., Firenze, 1967, p. 503.

77. Questo tropo, riportato in PHIL. *De ebriet.* 193-197, è sviluppato in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 145-163.

vuta [78] e alle leggi e alle credenze nei miti e alle convenzioni di ordine etico e alle concezioni di ordine dommatico. In questo tropo è contemplata la maniera di concepire il bello e il brutto, il vero e il falso, il bene e il male, gli dei e il processo di generazione e corruzione di tutti i fenomeni. Così la medesima cosa secondo alcuni è giusta, secondo altri ingiusta, e per alcuni una data cosa è buona, per altri è cattiva. I Persiani, ad esempio, non ritengono assurdo unirsi in amore con una propria figlia, ma gli Elleni lo ritengono illecito; e i Massageti, come dice anche Eudosso nel primo trattato del *Giro della Terra* [79], si tengono le donne in comune, ma gli Elleni no; e i Cilici esercitavano per puro sport gli atti di pirateria, ma non gli Elleni [80].
84 E, quanto agli dei, chi li concepisce in un modo, chi in un altro, e alcuni credono nella loro provvidenza, ma altri no. E gli Egiziani imbalsamano i morti e li seppelliscono, i Romani li cremano e i Peoni li gettano negli acquitrini. Ecco, quindi, la sospensione del giudizio sulla verità.

⟨VI⟩ Il sesto [81] è quello che si riferisce alle commistioni e alle comunioni, secondo il quale nulla appare di per sé allo stato puro, ma insieme con aria e luce, con umidità e solidità, con caldo e freddo, con movimento ed esalazioni, e con altri fattori. Così la porpora mostra un colore alla luce del sole, un altro al chiaro di luna e un altro a lume di lucerna; e il colore della nostra pelle appare diverso a mezzogiorno e quando
85 tramonta il sole; e una pietra che richiede lo sforzo di due persone per essere sollevata in aria, viene agevolmente spostata nell'acqua, o perché, pur essendo pesante, viene alleggerita dall'acqua, oppure perché, pur essendo leggera, viene appesantita dall'aria. Pertanto noi ne ignoriamo le peculiari proprietà, come se si trattasse di olio in un unguento.

⟨VII⟩ Settimo [82] è quello che si riferisce alle distanze e a

78. Così il Gigante (*ad hoc*); lo Shorey (« Class. Philology », XXII, 1927, p. 110) proponeva « scuole filosofiche ».

79. Fr. 14 Gisinger = 278 a Lasserre.

80. I Greci, infatti, l'avevano esercitata per dura necessità come attività quasi politica (cfr. THUCID. I, 5 segg.).

81. Questo tropo, riportato in PHIL. *De ebriet.* 189-192, si ritrova in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 124-128.

82. Questo tropo, riportato in PHIL. *De ebriet.* 181-183, si ritrova in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 118-123. Una singolare coincidenza tra le argomentazioni di questo tropo e quelle presenti in un papiro segnalato da E. Egger nel 1870 in *Comptes rendu de l'Acad. des Sciences* pp. 465-8, pubblicato da K. Wessely

determinate posizioni e ai luoghi e alle cose che nei luoghi si trovano. Secondo questo tropo, le cose che son credute grandi

nel 1891 in « Wiener Studien », pp. 313-21, ed emendato, fra gli altri, anche dal nostro Olivieri in « Riv. it. fil. class. », XXIX, 1901, pp. 73-6, e anche recentemente molto studiato e discusso, è stata ampiamente rilevata dal Lasserre (*Un papyrus sceptique méconnu. P. Louvre inv. 7733 R°*, in *Le monde grec, Homm. a. C. Preaux*, Bruxelles, 1975). Ne riportiamo la traduzione italiana:

« (I) Ci si presentano [due oggetti?] in aspetto di aria, giacché entrambi i colori appaiono insieme e, per di più, l'aria prende il sopravvento a cagione della sua quantità e, alla fine, immense grandezze diventano invisibili a poco a poco. E, invero, isole e città e località che sono situate a grande distanza tra loro – come, del resto, tutti gli altri oggetti i cui colori l'aria non può affatto occultare – vengono necessariamente avvistate da grandissima distanza, ma le loro dimensioni, da grandissime che sono, appaiono molto piccole. Ma se si accorcia o viene a mancare lo spazio che li divide in maggiori o minori, e se i colori . . .

(II) ...Si ha un'aporia... sebbene essi [gli astri] siano così grandi, se la luce fraziona ad intervalli le loro grandezze, gli astri appaiono ingranditi nella loro traslazione, mentre appaiono rimpiccioliti nel caso che...

(III) ...Ragion per cui ci si può trovare in aporia anche in merito al calore e allo splendore della luce che si diffonde intorno al sole. Non è, pertanto, unica la causa per cui le masse di questi astri appaiono rimpicciolite e alla fine scompaiono quasi del tutto, a meno che non diventino manifeste per mezzo dei raggi.

Necessariamente anche gli oggetti che sono in movimento sembrano stare fermi, quando si trovino a grande distanza [da noi]. Quando, invero, viene ad essere circondata completamente la loro grande massa, noi, neppure se siamo dappresso, riusciamo a percepire il movimento che...

(IV) Ma la loro dimensione sembra ingrandirsi al loro sorgere e al loro tramonto, anche se essi non mutano di molto il loro posto. Di queste cose noi reputiamo che siano causa i loro movimenti. Ed è chiaro: quando, infatti, essi sorgono o tramontano, noi abbracciamo con lo sguardo ogni loro spostamento circolare: difatti, poiché l'astro che si leva appare sempre più grande di momento in momento, non può non sembrarci che quei corpi non mutino posizione. Ecco perché, immediatamente dopo il loro sorgere, noi percepiamo ancora la loro traslazione, vedendo...

(V) ...La loro dimensione, per il fatto che si va ingrandendo a poco a poco, non diviene tutta quanta manifesta allo stesso modo. D'altronde ci sono molti oggetti che, guardati durante i loro movimenti, sembrano subire mutamenti. E altri oggetti, che sembrano trovarsi nelle medesime condizioni di quelli che sono in movimento, sembrano mossi anch'essi, e, per converso, quegli oggetti che si trovano nelle medesime condizioni di oggetti che sono fermi, sembrano anch'essi essere fermi. Difatti le imbarcazioni che corrono alla stessa velocità e quelle che conservano costantemente tra loro la medesima distanza, appaiono sovente come ferme, giacché non (c'è) nulla di più o di meno... ».

Pur con le dovute cautele, il Lasserre (pp. 547-8) propende per l'assegnazione del papiro a Timone o a Nausifane. Certi elementi di fisica democritea, che pur vi appaiono in modo evidente, non escluderebbero l'*animus* scettico dell'anonimo autore, dati gli stretti rapporti tra il primo pirronismo ed i seguaci scetticheggianti dell'atomismo (rapporti di Pirrone con Anassarco e con Nausifane). Meno probabile l'assegnazione – che pur è stata autorevolmente avanzata – al circolo epicureo o a quello peripatetico, di cui, comunque, non mancano alcuni indizi. Stando al Lasserre (p. 548 *ad finem*), il papiro potrebbe essere considerato « à ce jour le témoin unique de la formulation de la doctrine de Pyrrhon à ses origines et cette particularité lui confère une valeur documentaire qu'on ne saurait estimer assez haut ». Le quasi solitarie tesi di von Fritz ricevono, così, un grande conforto.

si mostrano piccole, le quadrate curve, le lisce sporgenti, le diritte spezzate, le gialle come di altro colore. Così il sole, a cagione della distanza, appare piccolo, e le montagne di lontano
86 aeree e lisce, da vicino scabre. E ancora: il sole appare in un modo quando sorge, ma nel mezzo del cielo appare in un modo diverso. E il medesimo corpo in un bosco appare in un dato modo, ma su un terreno brullo appare diverso. Del resto, anche l'immagine appare diversa secondo la diversità della posizione, e il collo della colomba varia col suo voltarsi di qua o di là. Poiché, adunque, non è possibile avere conoscenza di queste cose prescindendo dai luoghi e dalle posizioni che esse occupano, la loro reale natura ci rimane ignota.

⟨VIII⟩ Ottavo [83] è quello che si riferisce alle determinazioni quantitative [e qualitative [84]] delle cose e ai loro diversi gradi di riscaldamento o di raffreddamento, di velocità o di lentezza, di sbiadimento o di coloritura. Così il vino, bevuto con moderazione, ci rende più forti, ma, bevuto in quantità eccessiva, ci rende svaniti; e lo stesso dicasi anche per il nutrimento e simili.

87 ⟨IX⟩ Il nono [85] è quello che si riferisce alla frequenza o alla peregrinità e alla rarità. Così, ad esempio, i terremoti non destano meraviglia in quelli presso cui accadono di continuo, e neppure il sole, giacché lo si vede ogni giorno. Questo nono tropo corrisponde all'ottavo di Favorino [86] e al decimo di Sesto e di Enesidemo [87]; il decimo, invece, viene indicato come ottavo da Sesto e come nono da Favorino.

⟨X⟩ Decimo [88] è quello che si riferisce al paragone con le altre cose, come, ad esempio, il leggero rispetto al pesante, il forte rispetto al debole, il maggiore rispetto al minore, l'alto

83. Questo tropo, che si ritrova mescolato col precedente in PHIL. *De ebriet.* 189 segg., è svolto in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 128-134.

84. L'aggiunta del Cobenius è stata espunta dal Long sulla base del testo sestiano.

85. Questo tropo, mancante in PHIL. *De ebriet.*, è svolto in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 141-144.

86. Fr. 26 Barigazzi = GELL. XI, 5, 1.

87. Almeno per quanto concerne Sesto la notizia di Diogene è errata; non possiamo dire se lo sia altrettanto per Enesidemo.

88. Questo tropo, presente in PHIL. *De ebriet.*, 186-188, si ritrova in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 135-140.

rispetto al basso [89]. Pertanto, ciò che sta a destra non è « destro -per-natura », ma viene così concepito in base alla posizione che esso occupa rispetto ad un'altra cosa: se, infatti, quest'ultima cambia di posto, esso non sarà più « destro ». Allo stesso 88
modo anche i termini « padre » e « fratello » vengono concepiti come relativi, e il termine « giorno » come relativo al sole, e tutte le cose come relative al pensiero. Quindi i relativi sono inconoscibili [se vengono considerati] [90] nella loro propria essenza.

Questi, dunque, sono i dieci « tropi ».

Agrippa [91], però, ne aggiunge a questi altri cinque: quello che si basa sul disaccordo, quello del regresso all'infinito, quello della relatività, quello che si fonda su un'ipotesi e il diallelo.

Il tropo che si basa sul disaccordo è quello che mostra che ogni ricerca proposta dai filosofi o dalla comune consuetudine è piena del più grave contrasto e della massima confusione.

Quello del regresso all'infinito non permette di dare un saldo fondamento all'indagine, giacché una cosa viene a desumere la prova da un'altra, e così via all'infinito.

Quello della relatività sostiene che nessuna cosa viene re- 89
cepita di per sé, ma insieme con una seconda cosa: ragion per cui entrambe sono inconoscibili.

Il tropo fondato sull'ipotesi si basa sul fatto che alcuni reputano di dover assumere con immediatezza le cose primarie come meritevoli di credito e che non si debba sollevare, a proposito di esse, alcuna inchiesta. Ma tutto questo non approda a nulla, giacché si potrà porre come ipotesi anche il contrario.

Il tropo del diallelo si riscontra quando ciò che dovrebbe confermare l'oggetto della ricerca ha esso stesso bisogno della prova derivante dall'oggetto della ricerca: ciò avviene, ad esempio, quando, se si vuole confermare l'esistenza dei pori col fatto che si verificano flussioni, si assume appunto l'esistenza dei pori a conferma del fatto che si verificano flussioni [92].

89. Sesto usa direttamente l'espressione ἀπὸ τοῦ πρός τι invece del termine σύμβλησις, ed a questo tropo conferisce, giustamente, la massima importanza.

90. L'atetesi proposta dal Cobenius è accettata dal Long.

91. Per i seguenti cinque tropi « speculativi » di Agrippa cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 164-177, nonché pp. 643-50 del presente volume.

92. Probabile allusione alla teoria dei « pori intellegibili » sostenuta da Asclepiade di Bitinia, il cui allievo Temisone di Laodicea fu tra i fondatori

90 Gli Scettici sopprimevano anche ogni dimostrazione e criterio e segno e causa e movimento e apprendimento e generazione, nonché l'esistenza di un qualcosa che fosse « per natura » bene o male [93].

Ogni dimostrazione [94] – essi sostengono – risulta composta o da cose che sono già state dimostrate oppure da cose non dimostrabili. Se da cose già dimostrate, anche queste ultime avranno avuto bisogno di una qualche dimostrazione, e così via all'infinito; se, invece, da cose non dimostrabili, allora, nel caso che tutte quante queste ultime o alcune di esse o almeno una sola vengano messe in dubbio, anche l'intero risulterà non dimostrabile. Quanti poi – essi aggiungono – credono all'esistenza di certe cose che non hanno bisogno di dimostrazione alcuna, mostrano un acume davvero stupendo, dal momento che non si rendono conto che è indispensabile una dimostrazione anzitutto di questo, ossia dell'esistenza di cose che di
91 per sé posseggono la facoltà di suscitare credito [95]. Difatti non è lecito confermare che gli elementi fisici [96] sono quattro fondandosi sulla semplice asserzione che gli elementi fisici sono quattro! E ciò oltre al fatto che, se non sono meritevoli di credito le dimostrazioni particolari, risulta inattendibile anche la dimostrazione in generale. E poi, per conoscere che esiste una dimostrazione c'è bisogno di un criterio, e per conoscere che esiste un criterio c'è bisogno di una dimostrazione: ragion per cui entrambe queste cose sono incomprensibili, giacché si rimandano tra loro reciprocamente [97]. Ma, allora, come mai si potranno apprendere le cose non-evidenti, dal momento che una dimo-

della scuola metodica (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 96, 140; *Adv. log.* II, 146, 306, 309 etc.).

93. Diogene mette un po' alla rinfusa quello che, invece, viene sistematicamente esaminato da Sesto Empirico sia nelle *Ipotiposi pirroniane* sia negli ancor più maturi e approfonditi trattati *Contro i dommatici*.

94. Per un approfondimento della critica scettica all'apodissi cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 20, 85, 134-191 e *Adv. log.* II, 300-481.

95. L'allusione ironica e tagliente sembra rivolta ad Aristotele, che aveva sostenuto che non si può dare dimostrazione di tutto e aveva posto gli assiomi come princìpi indimostrabili (cfr. ARISTOT. *Metaph.* 997 a 7-11, 1005 a 20 segg., 1011 a 13, 1090 a 36).

96. Si tratta delle quattro « radici » empedoclee (terra, acqua, aria, fuoco), ampiamente criticate, ma sostanzialmente accolte dai « fisici » peripatetici e, anche, stoici.

97. Per un approfondimento di questo diallelo cfr. SEXTO EMP. *Adv. log.* II, 379-390.

strazione non può essere conosciuta? E quello che si va ricercando non è se le cose appaiano tali, bensì se esse siano effettivamente in tale stato in conformità con una loro sostanza [98].

Gli Scettici considerano semplicioni i Dommatici: difatti ciò che si inferisce in base ad un'ipotesi [99] non ha valore di indagine, ma è un mero « porre ». Del resto, con un procedimento 92
di carattere ipotetico si può intraprendere anche una dimostrazione di cose impossibili.

Essi, poi, ritengono che quanti reputano che non si debba esprimere un giudizio di verità tenendo conto della varietà delle circostanze e che non bisogni legiferare attenendosi alla natura particolare delle cose, si mettono a dar definizioni sulla natura di tutte le cose senza badare al fatto che tutto quello -che-appare appare in un contesto di vicissitudini e di disposizioni [100]. Allora bisogna affermare o che tutte le cose sono vere o che tutte sono false; ma se sono vere soltanto alcune [101], come si farà a distinguerle dalle false? Non col senso si potranno distinguere quelle cose che sono sensibili, giacché al senso tutte appaiono uguali; né con l'intelletto, per lo stesso motivo. Ma oltre le due facoltà suddette non se ne scorge alcun'altra per operare una distinzione. Orbene – essi dicono – chi intende confermare un qualcosa che sia sensibile o intellegibile, deve in via preliminare stabilire le opinioni che si hanno in merito a questo qualcosa [102], giacché, a dire il vero, alcuni hanno soppresso certe cose, altri certe altre [103]. Non si può dare, poi,

98. Su questo punto converge la massima parte dell'anti-gnoseologia scettica: non si tratta di « salvare i fenomeni » (a ciò aveva genialmente pensato anche Aristotele nelle sue posizioni anti-eleatiche), ma di acclarare l'impossibilità di stabilire un rapporto, da parte dei fenomeni, sia con la realtà delle cose sia col pensiero.

99. Un approfondimento della critica scettica al concetto di « ipotesi », è soprattutto in SEXT. EMP. *Adv. math.* III, 1-18. Poiché le scienze matematiche sono quelle che massimamente fanno uso di ipotesi-postulati, gli Scettici sono particolarmente ostili ad esse (cfr. quanto ho scritto in SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, pp. XXIV-XXX).

100. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 85-96.

101. (mentre altre sono false), come supplisce ovviamente Reiske (cfr. Gigante *ad hoc*).

102. In altri termini, si viene a scadere dal mondo dell'ἐπιστήμη a quello contraddittorio della δόξα, che è ritenuto labile non solo dagli Scettici, sostenitori dell'ἀδοξαστία, ma anche dai più rigorosi Dommatici.

103. I Platonici, ad esempio, hanno soppresso il sensibile, gli Epicurei l'intellegibile, mentre i Peripatetici e gli Stoici hanno tentato di salvare capre e cavoli (cfr., tra l'altro, SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 203-226).

un giudizio se non per mezzo del sensibile o dell'intellegibile;
93 ma tutte e due queste cose sono messe in bilico: epperò non è possibile giudicare le opinioni che concernono cose sensibili o intellegibili. Ma se, a causa del contrasto immanente ai pensieri, bisogna ricusare ogni fede in tutte le cose, verrà eliminata la misura con cui sembra che tutte le cose vengano determinate in modo preciso. Si verrà a ritenere, pertanto, che ogni cosa è uguale ad ogni altra [104].

Oltre a ciò – essi dicono – chi fa insieme con noi l'indagine di ciò-che-appare, o è meritevole di credito o no. Se è meritevole di credito, non avrà nulla da obiettare a colui al quale appare il contrario: come, infatti, egli stesso merita fiducia quando parla di ciò-che-appare, così la merita anche il suo avversario; se, invece, chi fa l'indagine su ciò-che-appare non merita credito, neppure lui lo meriterà, quando parla di ciò-che-appare [105].

94 Né si deve supporre che sia vero ciò-che-è-persuasivo [106]: difatti la medesima cosa non persuade tutti né persuade le medesime persone in modo continuo. E la persuasione si produce anche in base a fattori estrinseci, ossia in base alla buona reputazione di chi parla, alla sua profondità di pensiero, alla sua capacità di penetrazione, al suo modo di esprimersi con familiarità e gradevolezza.

Gli Scettici eliminavano anche il criterio con la seguente argomentazione [107]. Anche il criterio o è il risultato di un giudizio o no. Se esso non è il risultato di un giudizio, non merita credito e non coglie il vero e il falso; se, invece, è il risultato di un giudizio, esso verrà ad essere una delle particolari cose

104. Si perviene, così, a quella ἀδιαφορία che è uno dei cardini eticognoseologici del più remoto Pirronismo.

105. Viene qui utilizzata, non senza la mediazione dell'Accademia Nuova, la celebre critica platonica e aristotelica al fenomenismo di Protagora (cfr. PLAT. *Theaet.* 152 a segg.; ARISTOT. *Metaph.* IV, 5).

106. Altrimenti, secondo gli Scettici, la filosofia si ridurrebbe a retorica, ossia all'« arte delle parole » (ARISTOT. *Rhet.* 1354a 22), e questo rischio avevano corso i post-carneadei fino a Cicerone, mentre gli ultimi Scettici furono, al pari di Platone, intransigenti verso quest'attività (cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* II *passim* e mie annotazioni introduttive nelle pp. XX-XXIV della traduzione italiana. Circa le doti personali dell'oratore, sulla cui efficacia persuasiva aveva ampiamente insistito Aristotele, si rinvia alla mia *Filosofia della retorica in Aristotele*, pp. 31-42).

107. Per un più approfondito esame di queste teorie scettiche cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 22-79; *Adv. log.* I, 29 segg.

giudicate, di guisa che la medesima cosa giudicherebbe e sarebbe giudicata, e ciò che ha giudicato il criterio verrà giudicato da un'altra cosa, e quest'ultima da un'altra ancora, e così via all'infinito. E ciò oltre al fatto che c'è discordanza in merito al 95
criterio, giacché alcuni sostengono che è criterio l'uomo [108], altri i sensi [109], altri la ragione [110], e certi signori la « rappresentazione apprensiva » [111]. Ma l'uomo è in disaccordo sia con se stesso sia con gli altri, come risulta evidente dalla diversità delle leggi e delle costumanze. Da parte loro, i sensi ingannano, e la ragione è in discordia con se stessa, e la rappresentazione apprensiva viene giudicata dall'intelletto e questo intelletto si svolge per varie guise. Pertanto il criterio è inconoscibile, e così pure la verità.

Dicono, inoltre, che non esiste alcun « segno » [112]. Se, in- 96
fatti, c'è un segno, questo è o sensibile o intellegibile. Orbene: sensibile non è, poiché il sensibile è comune, mentre il segno è proprio; e il sensibile fa parte delle cose che hanno un'esistenza differenziata, mentre il segno fa parte delle relative. Né il segno è intellegibile, giacché l'intellegibile è o apparente-di-cosa-apparente o non-apparente-di-cosa-non-apparente o non-apparente-di-cosa-apparente o apparente-di-cosa-non-apparente; ma esso non è nessuna di queste cose: epperò non esiste segno alcuno. Orbene: apparente-di-cosa-apparente esso non è, giacché ciò-che-appare non ha bisogno di segno; apparente-di-cosa-non-apparente esso non è, giacché ciò che viene disvelato da qualcosa deve anch'esso apparire; non-apparente-di-cosa-apparente esso non può essere, in quanto che ciò che intende offrire ad un'altra cosa l'avvio all'apprensione deve pur esso apparire; non-apparente-di-cosa-non-apparente esso non è, 97
giacché il segno, essendo uno dei relativi, deve essere appreso insieme con ciò di cui è segno, ma questo non è il nostro caso. Epperò nessuna delle cose non-evidenti [τῶν ἀδήλων] può essere

108. Per una critica dell'uomo-criterio cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 263-342.
109. Per la critica del senso-criterio cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 343-347.
110. Per la critica della ragione-criterio cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 348-353. Sesto, però, aggiunge anche l'impossibilità di porre come criterio l'insieme di senso e intelletto (*Adv. log.* I, 354-358) e l'anima (*ivi*, 359-368).
111. Questa celeberrima teoria stoica è ampiamente confutata in SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 369 segg.
112. Approfondite discussioni sul segno sono in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 97-103, 107-133 e, ancor più, *Adv. log.* II, 1-299.

appresa, dal momento che si dice che le cose non-evidenti vengono apprese esclusivamente per mezzo dei segni.

Gli Scettici sopprimono la causa [113] nel modo seguente. La causa è uno dei relativi, giacché è in relazione all'effetto; il relativo, però, viene soltanto pensato, ma non ha reale esi-
98 stenza: pertanto anche la causa potrà essere soltanto pensata, giacché, se davvero essa è causa, deve contenere in sé ciò di cui si dice essere causa, altrimenti causa non sarà. E come il padre, se non sussiste quegli relativamente al quale viene chiamato padre, non potrebbe essere padre, così avviene anche per la causa; ma ciò-in-relazione-a-cui la causa viene concepita non sussiste, giacché non c'è né generazione né corruzione [114] né qualsiasi altra cosa: epperò non esiste causa alcuna. Del resto, se pur esiste una causa, allora o un corpo è causa di un corpo o un incorporeo di un incorporeo; ma non è possibile nessuna di queste due eventualità: epperò non esiste causa alcuna. Orbene: un corpo non potrà essere causa di un corpo, dal momento che entrambi hanno la medesima natura. E se l'uno dei due si chiama causa per il solo fatto che è corpo,
99 anche il secondo, essendo corpo, risulterà essere causa. Ma, essendo causa tutti e due insieme, non vi sarà ciò che subisce la causa. Né un incorporeo potrà essere causa di un incorporeo, per la medesima ragione. Un incorporeo, poi, non è causa di un corpo, giacché nessuna cosa che sia incorporea produce corpo. Un corpo, infine, non può essere causa di un incorporeo, giacché ciò che viene prodotto deve fare parte della materia passiva; ma, poiché l'incorporeo – a causa della sua stessa incorporeità – non è soggetto ad una passione, non potrà essere generato da alcunché: dunque non esiste causa alcuna. Dal che si viene a concludere che non hanno alcuna esistenza i princìpi universali, giacché, se questi esistessero, la causa « efficiente » o « agente » [115] dovrebbe pur avere una qualche esistenza.

113. Una più ampia discussione circa le aporie della causa – ridotta a sola causa agente – si trova in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 13-29; *Adv. phys.* I, 207-217.

114. Per le aporie del processo di generazione-corruzione, su cui aveva particolarmente insistito già Aristotele nell'opera omonima, cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 109-114 e, più approfonditamente, *Adv. phys.* II, 310-350.

115. Delle altre cause aristoteliche (per cui cfr. ARISTOT. *Phys.* II, 3; *Metaph.* V, 2) non si fa cenno alcuno né in Diogene né in Sesto. L'aitiologia

Ma non c'è neanche movimento [116]: difatti il mosso si muove o nel luogo in cui è o in quello in cui non è; ma nel luogo in cui « è » non si muove, e nel luogo in cui « non è » non si muove neppure: epperò non esiste movimento [117].

Essi sopprimono anche l'apprendimento delle scienze e delle 100
arti [118]. Se infatti – essi dicono – un qualcosa viene insegnato, allora o ciò-che-è viene insegnato mediante l'essere o ciò-che-non-è viene insegnato mediante il non-essere. Ma né ciò-che-è viene insegnato mediante l'essere, giacché la natura delle cose-che-sono appare a tutti e risulta già nota; né ciò-che-non-è viene insegnato mediante il non-essere, giacché a ciò-che-non-è non appartiene proprietà alcuna e, di conseguenza, neppure quella di essere insegnato.

E non c'è neanche generazione [119], essi affermano. Difatti non viene generato né ciò-che-è (per il fatto che esso già è), né ciò-che-non-è (per il fatto che esso non ha esistenza alcuna), ed a ciò che non ha esistenza e che non-è non tocca neppure la generazione.

Affermano anche che non c'è né bene né male « per na- 101
tura » [120]. Infatti un qualcosa, se è « per natura » buono o cattivo, deve risultare essere buono o cattivo per tutti, come la neve risulta per tutti essere fredda; ma fra tutte le cose non ce ne è alcuna che sia buona o cattiva in linea generale per tutti: epperò non c'è bene o male « per natura ». Del resto bisogna affermare che è bene o tutto quello che viene « opinato » [121] come tale da qualcuno oppure non tutto quello che

stoica, invero, aveva implicitamente mirato a ridurre le cause a quella agente, e gli Scettici avevano di mira, come è noto, particolarmente le dottrine stoiche.

116. Molto più ampiamente si trovano sviluppate le aporie del movimento in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 63-80 e, soprattutto, *Adv. phys.* II, 37-168.

117. Il verbo « è » viene eristicamente usato in senso di « sta » e in senso di « esiste »: gli Scettici, nel rifarsi alla celebre posizione anti-cinematica di Zenone di Elea (cfr. ARISTOT. *Phys.* VI, 9), utilizzavano la sottile esperienza dei Megarici e, in particolare, di Diodoro Crono (cfr. frr. 122-125 e commentario a pp. 129-131 Döring).

118. Le aporie anti-pedagogiche sono più approfonditamente svolte in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 253; *Adv. math.* I, 9-40 (cfr. mie note introduttive a pp. XII-XIII della traduzione italiana); *Adv. eth.* 216 segg.

119. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 109-114; *Adv. phys.* II, 310 segg.

120. Per una più ampia trattazione cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 179-187; *Adv. eth.* 42 segg.

121. L'opinione (δόξα) cui si riduce, alla fine dei conti, ciascuna teoria dommatica, ha sempre in sé la propria contraddizione, come avevano già rilevato i pensatori classici da Parmenide a Platone. E su questo punto erano

viene opinato come tale. Ma che sia bene tutto quello che viene opinato come tale, non è lecito asserire, giacché la medesima cosa da uno viene opinata come bene (ad esempio, il piacere da Epicuro) [122], da un altro come male (ad esempio il piacere da Antistene) [123]. Verrà a capitare, allora, che la stessa cosa sia, nello stesso tempo, bene-e-male [124]. Se, invece, noi diciamo che non è bene quello che viene opinato come tale da qualcuno, sarà indispensabile che noi operiamo una cernita delle opinioni; ma proprio questo non è possibile a causa dell'« equipollenza delle argomentazioni »: epperò ciò-che-è-bene-per-natura risulta inconoscibile.

102 Di tutte le conclusioni alle quali sono giunti i filosofi di questo indirizzo ci si può rendere conto se leggiamo le opere che essi ci hanno lasciato. È vero che Pirrone, proprio lui, non ci ha lasciato nulla; ma i suoi seguaci Timone ed Enesidemo e Numenio e Nausifane e tanti altri ce le hanno lasciate.

In polemica con loro i Dommatici affermano che gli Scettici « comprendono » e si comportano dommaticamente [125]: infatti, in quanto essi reputano di esercitare confutazioni, comprendono, e appunto per questo, in fin dei conti, fanno pur essi le loro asserzioni e si comportano da dommatici. E quando essi sostengono di non dare alcuna definizione e che « ad ogni argomentazione si oppone un'argomentazione », queste cose appunto definiscono e professano dommaticamente.

103 Ma a costoro gli Scettici rispondono: « A proposito delle affezioni [126] che noi subiamo in quanto uomini, siamo d'accordo con voi: difatti noi discerniamo che adesso è giorno e che stiamo vivendo e tante altre cose che appaiono nella vita or-

d'accordo gli Scettici (cfr. mia Introduzione a SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. IX-X).

122. Cfr., tra l'altro, EPIC. *Ad Menec.* 128-132.

123. Fr. 111 c Decleva.

124. Da sottolineare la frequenza del ricorso scettico al principio di non-contraddizione.

125. Queste obiezioni dommatiche, particolarmente focalizzate contro l'anti-apoditticità scettica, si trovano drammaticamente ampliate in SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 463-481.

126. Sulla indiscutibile realtà dei πάθη erano d'accordo Scettici e Cirenaici: di qui il frequente – anche se sorprendente accostamento – di questi due indirizzi da parte della tradizione (cfr. ARISTOCL. *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 18 *ad finem*).

dinaria; ma per quanto concerne quelle cose che i Dommatici intendono confermare per via di ragionamento, sostenendo di essere riusciti a comprenderle, noi sospendiamo il giudizio ritenendole non-evidenti, mentre conosciamo esclusivamente le affezioni. Noi ammettiamo il fatto che vediamo, e riconosciamo pure il fatto che pensiamo una data cosa, ma ignoriamo « come » vediamo e « come » pensiamo. E affermiamo pure, in via narrativa, che questa data cosa appare bianca, ma non confermiamo affatto che essa è realmente tale. E, per quanto concerne la locuzione « nulla definisco » e le altre consimili [127], noi le proffe-
riamo senza ritenerle dogmi: esse, infatti, non hanno niente
in comune con l'affermazione, ad esempio, che il mondo è di
forma sferica. Quest'ultima, infatti, rientra nel non-evidente, 104
mentre le nostre sono mere ammissioni. E quando noi diciamo di non definire nulla, non definiamo neppure questo ».

A loro volta i Dommatici affermano che gli Scettici sopprimono persino la vita, in quanto essi discacciano tutto ciò di cui la vita è costituita. Ma gli Scettici sostengono che i Dommatici si sbagliano, e precisano di non eliminare affatto l'atto del vedere, ma di ignorare « come » si vede [128]. E invero – essi aggiungono – noi poniamo ciò-che-appare, ma non intendiamo significare che esso sia tale quale appare. E sentiamo che il fuoco brucia, ma sul fatto che esso abbia una
natura caustica noi sospendiamo il giudizio. E noi pur guar- 105
diamo che un tizio si muove e va a perdizione, ma non sappiamo « come » queste cose avvengano. Pertanto [129] noi ci opponiamo esclusivamente – essi dicono – all'indagine relativa alle cose non-evidenti che soggiacciono ai fenomeni. E quando diciamo, ad esempio, che l'immagine ha certe sporgenze, noi ci limitiamo a far vedere quello-che-appare; quando, al contrario, noi osserviamo che essa non ha sporgenze, non proffe-
riamo più ciò-che-appare, bensì un'altra cosa. Ragion per cui,
anche Timone nel *Pitone* [130] dichiara di « non essere scantonato

127. Cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 188-209 e la loro riduzione laerziana in § 74.

128. Oppure, col Richards, « come uno che sta vedendo veda » (cfr. Gigante *ad hoc*).

129. Cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 17.

130. Fr. 9 B 81 Diels.

dalla comune consuetudine » e nelle *Apparenze* [131] egli si esprime così:

Sì, l'apparenza ha vigore in tutti quei luoghi ove giunga

e nei suoi scritti *Sulla sensazione* [132] dice:

Che il miele sia dolce non pongo; che dolce esso appaia lo ammetto.

106 Anche Enesidemo, nel primo dei *Discorsi Pirroniani* [133], dice che Pirrone non definisce nulla in maniera dommatica « per la contradizion che nol consente » [134], ma che si attiene, invece, ai fenomeni. E lo ribadisce nel trattato *Contro la sapienza* e in quello *Sulla ricerca*. Ma anche Zeusi [135], l'amico di Enesidemo, nel trattato *Sui discorsi duplici* e Antioco di Laodicea [136] nell'*Agrippa* pongono esclusivamente i fenomeni. Adunque, secondo gli Scettici, « criterio » è il fenomeno, come afferma anche Enesidemo [137]. Del resto la pensa così anche Epicuro [138]. Democrito, invece, sostiene che i fenomeni non
107 hanno alcuna proprietà e che non esistono [139]. Contro questa identificazione del criterio con i fenomeni i Dommatici fanno osservare che dai medesimi oggetti si presentano a noi rappresentazioni differenti – da una torre, ad esempio, vuoi la rap-

131. Fr. 9 B 69 Diels, riportato anche in SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 30.

132. Fr. 9 B 74 Diels. Per l'esempio del miele cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 20, e, per questioni interpretative, cfr. STOUGH, *Greek Skepticism*, pp. 20-4.

133. Cfr. PHOT. *Bibliot.* 169 b 35-170 b 2.

134. Usando, nel tradurre, la celebre espressione dantesca (*Inf.* XXVII, 120) ho inteso rilevare, ancora una volta, l'aderenza scettica al classico principio di non-contraddizione (cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, trad. it. pp. XLIV-XLVIII).

135. Fr. 281 Deichgräber.

136. Allievo di Zeusi e maestro di Menodoto e di Teoda e fenomenista al pari di loro (cfr. Deichgräber, *ibid.*).

137. Questa notizia laerziana è, indubbiamente, troppo assertoria. Anche se il fenomenismo fu molto utilizzato dagli Scettici e anche se alcuni Scettici furono fenomenisti, un attento esame dell'opera di Sesto ci induce a non pervenire a conclusioni troppo semplicistiche (vedasi, al riguardo, G. CORTASSA, Τὸ φαινόμενον *e* τὸ ἄδηλον *in Sesto Empirico*, pp. 287-91).

138. Fr. 246 Usener.

139. Con molta immaginazione P. von der Mühll (*Eine Lucke im Bericht über Demokrits Lehre vom Kriterion bei Diog. Laert.*, « Philologus », CVII, 1963, pp. 130 segg.) propone un'integrazione che andrebbe tradotta così: « Democrito afferma che non esiste alcun criterio dei fenomeni, mentre gli Stoici e i Peripatetici affermano che, dei fenomeni, alcuni criteri esistono e altri no ».

presentazione che essa sia quadrata, vuoi quella che essa sia rotonda – e che, quindi, lo Scettico, se non assegnerà la preferenza a nessuna delle due, non potrà agire; se, invece, egli si atterrà ad una delle due – essi incalzano – non assegnerà più ai fenomeni l'equipollenza. Ma gli Scettici controbattono dicendo: « Quando ci si presentano rappresentazioni tra loro diverse, noi diremo che entrambe sono fenomeni », e aggiungono che essi pongono i fenomeni, appunto perché questi appaiono.

Fine supremo – secondo gli Scettici – è la sospensione del giudizio, alla quale si accompagna l'imperturbabilità « a mo' di ombra » come dicono Timone ed Enesidemo. Infatti, per 108
quel che è in nostro potere, noi non scegliamo questo o evitiamo quello; e per quello che non è in nostro potere, ma è in balia della necessità, noi non possiamo trovare via di scampo, come sentir fame o sete o dolore: sono cose, queste, che non si possono smantellare con un ragionamento [140]. E quando i Dommatici rilevano che lo scettico non potrà vivere qualora non riesca ad evitare, se gli verrà imposto, di scannare suo padre, gli Scettici rispondono che egli potrà pur vivere mercé la sospensione del giudizio su questioni di ordine dommatico, ma non su quelle concernenti la vita e la preservazione di questa. « Di conseguenza – essi concludono – noi operiamo le nostre scelte e i nostri rifiuti attenendoci alla comune consuetudine e ci serviamo delle leggi » [141].

Alcuni, però, ritengono che gli Scettici pongono come fine supremo l'« apatia » [142], altri la mitezza [143].

140. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 29.

141. Per questo « conformismo » scettico, che, solo per qualche lato, fa pensare alla « morale provvisoria » di Cartesio, cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 25-27; III, 235-237; *Adv. eth.* 158-161.

142. Così, forse, fu per i primi Scettici, anche sotto l'influsso della concezione democritea dell'ἀθαμβίη (68 A 169, 68 B 4; 75 B 3 Diels-Kranz); gli Scettici seriori mitigavano questa concezione con la μετριοπάθεια (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 25; III, 235; *Adv. eth.* 161).

143. Questa « virtù » scettica – che fa pensare all'evangelico versetto « beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram » (MATH. 4, 25, 5, 4) – viene ricordata anche in SEXT. EMP. *Adv. math.* I, 6 in contrasto con l'arroganza di Epicuro.

Scetticismo e pirronismo (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 7)

L'indirizzo scettico viene chiamato anche « zetetico »[1] per il suo attivo impegno nell'investigare [ζητεῖν] e nell'indagare [σκέπτεσθαι], ed « efettico » per lo stato affettivo che, a seguito della ricerca, viene a generarsi in colui che indaga[2], ed « aporetico » per il fatto che esso solleva aporie e questioni su ogni cosa, come affermano alcuni[3], oppure perché esso non ha i mezzi per assentire o per negare; e si chiama, infine, « pirroniano », perché ci risulta che Pirrone è pervenuto allo scetticismo in modo più consistente e manifesto di quanti lo precedettero[4].

Il « potere » dello Scetticismo e il « filosofo pirroniano » (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 8-11)

8 Il « potere » [δύναμις] dello Scetticismo è quello di contrapporre in qualsiasi maniera fenomeni e noumeni, e in virtù di tale potere noi, a cagione dell'equipollenza che si riscontra nelle contrapposizioni di cose reali e ragionamenti, giungiamo anzitutto alla « sospensione del giudizio » e, dopo di ciò, all'« imperturbabilità ».

9 Usiamo il termine « potere » in un'accezione non elaborata[1], ma semplice e conforme al significato del verbo « potere » [δύνασθαι].

1. Il presente paragrafo è analogo a DIOG. LAERT. IX, 69-70, ma vi si riscontra una maggiore insistenza sulla ἐνέργεια dello Scetticismo.

2. Qui l'ἐποχή viene identificata come πάθος (stato affettivo) e non come una mera posizione teoretica.

3. Probabile allusione agli Stoici, che costituivano il principale bersaglio delle aporie scettiche. Sesto, ovviamente, propende per la seconda parte dell'alternativa, ossia per l'ἀμηχανία, oggettiva e reale impossibilità di dare l'assenso.

4. Motivi Scettici non erano mancati nel pensiero prepirroniano (cfr. DIOG. LAERT. IX, 72-74; SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 46 segg.), ma, secondo l'Empirico, solo con Pirrone lo Scetticismo è diventato una vera e propria ἀγωγή.

1. Probabile allusione alla concezione peripatetica della δύναμις (cfr., in particolare, ARISTOT. *Metaph.* V, 12; IX, 1-3, 4-7): al linguaggio « tecnico » dei Dommatici Sesto contrappone, come è suo costume, il linguaggio della consuetudine (cfr. le mie osservazioni in SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, pp. XVI-XIX e *Contro i logici*, p. XLVI).

Col termine « fenomeni » intendiamo indicare, per ora [2], le cose sensibili, ragion per cui opponiamo ad essi quelle intellegibili.

L'espressione « in qualsiasi maniera » è riferibile sia al termine « potere », per indicare che noi assumiamo questo termine, come abbiamo detto, secondo un'accezione semplice, sia all'espressione « quello di contrapporre fenomeni e noumeni »: difatti, poiché noi operiamo questa contrapposizione in varie guise – contrapponiamo, cioè, fenomeni a fenomeni o noumeni a noumeni oppure fenomeni a noumeni –, usiamo la locuzione « in qualsiasi maniera » – per abbracciare tutte quante le contrapposizioni. † Oppure, infine, la suddetta locuzione è riferibile all'espressione « dei fenomeni e dei noumeni » [3] † – nel senso che noi non cerchiamo « come » appaiono i fenomeni e « come » vengono concepiti i pensieri, ma ci limitiamo ad assumere queste cose in modo semplice.

E assumiamo l'espressione « contrapposizione di ragionamenti » non per indicare esaustivamente affermazione e negazione [4], ma per significare semplicemente « argomentazioni in contrasto tra loro ». 10

Chiamiamo « equipollenza » [5] la situazione di parità tra credibilità e non-credibilità, volendo dire che nessuna delle argomentazioni contrastanti è preferibile all'altra come meritevole di credito maggiore.

« Sospensione del giudizio » [6] è uno stato mentale a cagione del quale noi non ci sentiamo né di respingere né di accettare.

2. Circa la complessità di significati che il termine φαινόμενον assume in Sesto, cfr. CORTASSA, Τὸ φαινόμενον e τὸ ἄδηλον *in Sesto Empirico*, pp. 285-7.

3. Il passo tormentato (difeso dal Philippson sulla base dei codd. LM, atetizzato, invece, dal Heintz come glossema) viene integrato dal Mau con la semplice inserzione di τῷ (ed. Teubner p. 211) suggerita dai codd. AEB. Il Tescari (*Schizzi pirroniani*, p. 9), intuendo acutamente il problema, già traduceva: « Oppure si riferisce ai fenomeni e alle percezioni intellettive, come a dire " in qualsivoglia maniera quelli e queste accadano " ».

4. Gli Stoici solevano ridurre gli « opposti » ai soli « contraddittori », mentre gli Scettici li estendevano anche ai « contrari » (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 87-90). Gli uni e gli altri, però, venivano sostanzialmente a impoverire la celebre distinzione aristotelica di *Cat.* 10-11.

5. Per concreti esempi di ἰσοσθένεια cfr., tra l'altro, SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 130 e *Adv. log.* II, 129, 298.

6. In § 7 Sesto si era limitato ad usare il termine πάθος; qui, invece, ulteriormente determinando l'ἐποχή, usa il termine στάσις διανοίας. In questa « wealth of synonymithy » (JANÁČEK, *Sextus Empiricus Sceptical Methodus*, p. 131) è da riscontrare un certo tormento concettuale dell'autore e non un mero bisogno di chiarificazione stilistica.

« Imperturbabilità » [7] è assenza di angoscia e stato di bonaccia.

Il modo in cui alla sospensione del giudizio si accompagna l'imperturbabilità verrà da noi mentovato quando parleremo del fine supremo [8].

11 Insieme con la nozione di « indirizzo scettico » abbiamo dato virtualmente anche quella di « filosofo pirroniano »: è tale, infatti, chi partecipa del « potere » sopra indicato [9].

Polemiche « pirroniane » contro quanti professano scienze ed arti

(SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, I, 1-6)

1 Sembra che tanto gli Epicurei [1] quanto i Pirroniani abbiano condotto di comune accordo la loro polemica contro quelli che professano scienze ed arti, ma in realtà essi partono da ben differenti punti di vista. Epicuro, infatti, sostiene che gli oggetti delle scienze e delle arti non ci sono di alcun aiuto per il conseguimento di una perfetta sapienza, o piuttosto, come reputano alcuni [2], egli – poiché si lascia sorprendere impreparato in molte questioni e scorretto persino nelle più comuni conversazioni – pensa di poter mascherare in tal modo le man-
2 chevolezze della propria cultura e, quindi, si comporta così per la sua avversione contro Platone, Aristotele ed altri simili filosofi, i quali possedevano, invece, le più svariate conoscenze; né è, d'altronde, inverosimile che egli sia stato spinto a ciò anche dall'odio che nutriva contro Nausifane [3], allievo di Pirrone,

7. Per l'ἀταραξία, che di solito è congiunta all'ἐποχή, cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 18, 25, 30, 205, 215, 232; *Adv. eth.* 147.

8. Ossia in *Pyrrh. hyp.* I, 25-30, ove si precisa la definizione del τέλος come « l'imperturbabilità nelle cose opinabili e la moderazione nelle affezioni che sono per necessità ».

9. Nella tarda ricostruzione del Pirronismo viene, così, attribuito al maestro di Elide, in embrione, ciò che gli Scettici hanno elaborato nel corso plurisecolare della loro ἀγωγή.

1. Fr. 227 Usener; Arrighetti pp. 458-9.

2. Probabilmente Stoici e Accademici, del cui anti-epicureismo l'autore si compiace. Per la « volgarità » di Epicuro nelle sue polemiche contro gli altri filosofi cfr. PLUTARCH. *Adv. Col.* 1108 b, 1116 e; *Contra Epic. beat.* 1086 e.

3. Cfr. CIC. *De nat. deor.* I, XXVI, 72; DIOG. LAERT. X, 7-8; 75 A 7 Diels-Kranz. Che qui si tratti solo di ritorsione polemica e che ben diversa fosse la

poiché questi attraeva a sé molti giovani e si dedicava con serietà allo studio delle arti e delle scienze, e in modo particolare della retorica. Epicuro, pertanto, pur essendo stato suo discepolo, mirava a far credere di essere un filosofo autodidatta e del tutto originale, e negava, perciò, un tale fatto nel modo più reciso e si dava da fare per distruggere la fama di Nausifane e lanciava aspre accuse contro quegli studi nei quali questi eccelleva. E nella *Lettera ai filosofi di Mitilene* [4] egli scrive: « Sono oltremodo convinto che i miserabili vogliono far credere che io sia stato discepolo di quel mollusco e che gli abbia dato ascolto in compagnia di certi giovani scapestrati »; e chiamava « mollusco » Nausifane per dire che era uno stupido; e, proseguendo nel suo scritto, dopo aver molto sparlato di quell'uomo, ne mette tuttavia in rilievo i progressi nel campo degli studi dicendo: « Egli era senz'altro un uomo da nulla, anche se aveva fatto fino in fondo tutte quelle esercitazioni mediante le quali non si può mai pervenire alla sapienza » e intendeva alludere proprio alle scienze e alle arti. 3 4

In sostanza Epicuro, come si potrebbe affermare in base a congetture non infondate, fu spinto da siffatti motivi a polemizzare contro le scienze e le arti; ma i Pirroniani non furono mossi né dalla convinzione che queste non fossero utili alla sapienza – ché un tale ragionamento sarebbe di carattere dommatico [5] – né da mancanza di cultura che in loro si annidasse, giacché, oltre ad essere dotati di un'istruzione e di un'esperienza superiori a quelle di tutti gli altri filosofi [6], essi si comportano anche con indifferenza di fronte alle opinioni delle moltitudini [7], né, d'altra parte, agiscono in questo modo per avversione verso qualcuno (ché una tale cattiveria è ben lungi 5 6

spiritualità del grande filosofo di Samo già molto bene rilevò R. Philippson (*Die Rechtsphilosophie der Epikurcer*, « Archiv. für Gesch. der Philos. », XXIII, 1910, pp. 33-46; 289-97).

4. Fr. 114 Usener = 141 Arrighetti. Circa la polemica anti-nausifanea cfr. ISNARDI-PARENTE, *Techne*, Firenze, 1966, pp. 367 segg.

5. Per la distinzione tra utilità pratica e infondatezza teoretica dei μαθήματα cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* I, 49-56; V, 1-3.

6. Si evince di qui che la παιδεία scettica, pur con i suoi fermenti demolitori e rivoluzionari, era pur sempre inserita nel grande alveo della cultura classica, anzi in essa mirava a distinguersi con uno stile aristocratico.

7. L'ἀδιαφορία e l'ἀδοξαστία, due concezioni che risalgono al più vecchio Pirronismo, vengono qui abilmente accostate.

dalla loro mitezza) [8], ma perché di fronte alle scienze e alle arti essi hanno provato le stesse impressioni che di fronte alla sapienza in generale. Ad essa, infatti, si volsero per il desiderio di cogliere la verità, ma poi sospesero il giudizio, perché erano venuti a trovarsi di fronte a soluzioni contrastanti ed equipollenti e alla mancanza di regolarità che è nelle cose stesse; così pure, per quel che concerne le arti e le scienze, dopo essersi protesi alla loro conquista per cercare di apprendere la verità che era anche in esse, non si nascosero di avervi incontrato le medesime difficoltà [9].

Pirrone e la poesia omerica (SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* I, 280-282)

280 Di testimonianze poetiche non si serve chi esercita la filosofia in modo genuino (giacché la sua parola è ben bastevole a persuadere), ma quelli che intendono suggestionare la gran
281 massa del popolino [1]. Non è difficile, infatti, mostrare che i poeti sono in conflitto tra loro. E Pirrone, accusatore dei grammatici [2], srotolava a parte a parte la poesia di Omero non certo per il motivo sopra riferito [3], ma forse per un'attrattiva di carattere psicologico e come se assistesse ad una commedia, e forse anche per dare un'occhiata ai tropi poetici e ai caratteri,

8. Per la « mitezza » come fine dello Scetticismo cfr. DIOG. LAERT. IX, 108.

9. Così Sesto sottolinea che l'ἐποχή non è una posizione aprioristica, ma il risultato di tutto un tormento conoscitivo.

1. Non possiamo dire se qui venga esposto un genuino modo di pensare di Pirrone. Certamente, però, nella scepsi seriore confluivano le posizioni antipoetiche (e quelle anti-retoriche) di Platone anche attraverso la tradizione accademica.

2. L'opposizione degli Scettici ai grandi grammatici alessandrini fu antichissima, come è provato dall'aguzza satira di Timone (fr. 2 Diels = 60 Wachsmuth) che considerava « corrotto » il testo omerico di Zenodoto e preferiva leggere Omero su copie antiche (cfr. PFEIFFER, *History of classical Scholarship*. I, Oxford, 1968, p. 203 e mie note in SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, pp. XIX-XX).

3. Ossia per acquistare la saggezza. In § 272 di *Adv. math.* I, Sesto osserva: « ...possiamo riscontrare che gli stessi accusatori della grammatica, Pirrone ed Epicuro, hanno ammesso la necessarietà di questa; e si sa che, tra questi, Pirrone leggeva assiduamente la poesia omerica, la qual cosa egli non avrebbe mai fatta, se non avesse riconosciuto l'utilità di tale poesia, e quindi anche la necessarietà della grammatica ».

giacché, come si dice, egli scrisse un poema in onore di Ales- 282
sandro il Macedone e fu da questo ricompensato con migliaia di monete d'oro [4]. E non è improbabile che ci fossero anche altri motivi, di cui abbiamo fatto cenno negli *Scritti Pirroniani* [5].

L'eccessivo rigorismo di Pirrone secondo le testimonianze ciceroniane

(*Tusc.*, II, VI, 15)

In primo luogo tratterò della fiacchezza morale di molti filosofi, seguaci di svariati indirizzi. Il socratico Aristippo, primo fra costoro per l'età in cui visse e per l'influenza esercitata sugli altri, non esitò ad affermare che il dolore è il male supremo; in appresso Epicuro si rivelò fin troppo ligio a questo modo di pensare snervato e femmineo; e dopo costui Ieronimo di Rodi [1] sostenne che sommo bene è la liberazione dal dolore. Tutti quanti gli altri – eccettuati, però, Zenone [2], Aristone [3] e Pirrone [4] – hanno fatto quasi le stesse tue affermazioni di poc'anzi: ossia che il dolore è senz'altro un male, ma che ce ne sono altri più gravi.

(*De fin.*, II, XIII, 43)

Poiché ad Aristone e a Pirrone queste cose [ossia il piacere e la liberazione dal dolore] sono parse una nullità assoluta

4. Per la munificenza di Alessandro verso Pirrone cfr. PLUTARCH. *De Alex. fort. aut virt.* 331 e.

5. Manca qualsiasi cenno in merito in *Pyrrh. hyp.* Secondo Haas (*Progr.*, Berlin, 1870) Sesto accennerebbe ad una sua biografia di Pirrone che non ci è pervenuta.

1. Peripatetico del III sec. a. C. accostato da Cicerone in più luoghi (*Tusc.* V, XL, 117 = 499 Usener; *De fin.* II, III, 8) con superficialità all'epicureismo (cfr. G. ARRIGHETTI, *Ieronimo di Rodi*, « Studi Classici e Orientali », III, 1955, pp. 111-28; EPICURO, *Opere* a cura di Ismardi-Parente, Torino, Utet, 1974, pp. 456-7; WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Heft. X, pp. 10-4, 30-2).

2. Zenone di Cizio, fondatore della Stoa (per la questione cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, cit., pp. 25 segg.).

3. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 333-403 Arnim e, dello stesso Arnim, voce *Ariston* in « RE », II, col. 957.

4. Questo singolare accostamento fra pensatori di indirizzi destinati a polemizzare per secoli tra loro risale a Carneade ed ad Antioco di Ascalona (cfr. M. POHLENZ, *Grundfragen der Stoischen Philosophie*, « Abhand. Göttinger Gesellschaft », phil-hist. Klasse 3 Folge XXVI, 1940, pp. 67-70).

fino al punto che essi affermavano non esserci affatto alcuna differenza tra il godere ottima salute e l'essere gravemente infermi, a ragione si è smesso, già da tempo, di discutere contro costoro [5].

(*De fin.*, III, III-IV, 10-12)

10 «Se tu mi verrai a dire – soggiunse Catone [6] – che oltre ciò-che-è-onesto si debba bramare una qualche altra cosa e se tu annovererai quest'ultima tra i beni, avrai di già spento quel faro di virtù che è l'onestà e avrai smantellato la virtù dalle fondamenta».

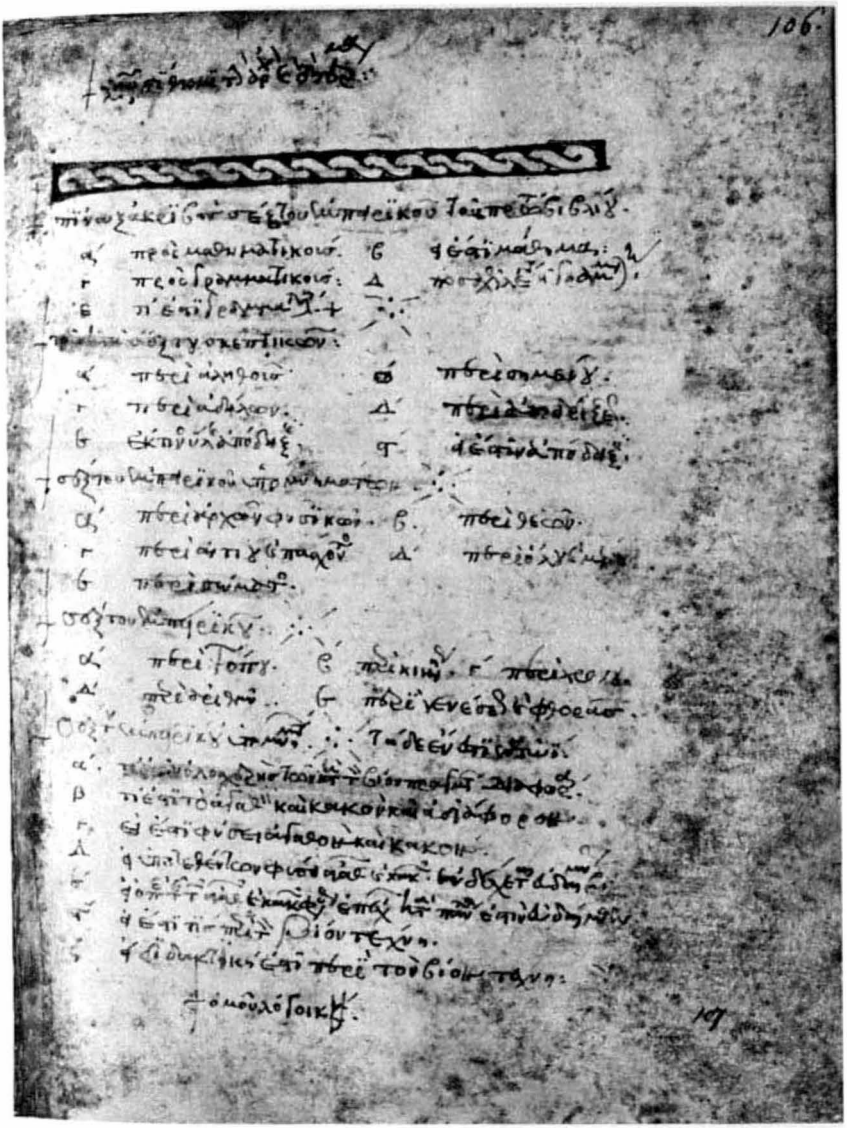
11 «O Catone, – diss'io – codeste tue affermazioni sono magnifiche! Ma non ti accorgi di avere in comune il vanto di queste parole con Pirrone e con Aristone, i quali assegnano a tutte le cose un valore identico? [7] Vorrei proprio sapere cosa pensi di costoro!»

«Ma vuoi sapere tu – rispose lui – quello che ne penso io? Quegli uomini di cui abbiamo sentito parlare dalla tradizione o che noi stessi, nella nostra pubblica attività, abbiamo visto essere buoni, forti, giusti e moderati e che, pur senza alcuna cultura filosofica, hanno seguito direttamente la natura, proprio costoro sono stati educati dalla natura meglio di quanto li avrebbe potuto educare la filosofia, se mai ne avessero professata una qualche altra e non già quella che ripone tra i beni esclusivamente l'onestà e tra i mali esclusivamente la turpitudine morale. Tutte le altre correnti filosofiche – quale più e quale meno, ma, in complesso, tutte – che annoverano tra i beni o tra i mali una qualche cosa che non partecipi della virtù, a mio avviso non solo non offrono alcun giovamento e non contribuiscono a renderci migliori, ma guastano persino la natura. Difatti, se non si tiene fermo questo principio – che, cioè, è buono solo quello che è onesto –, è impossibile provare in alcun modo che la vita beata è il risultato della virtù. Se, infatti, si ammette la possibilità che uno che è sapiente sia infelice,

5. L'*humanitas* di Cicerone, seguace di Filone di Larissa e, insieme, di Antioco di Ascalona, non è affatto portata a riesumare queste dottrine troppo paradossali.

6. Catone Uticense, patrocinatore delle dottrine etiche della Stoa.

7. In base alla concezione dell'ἀδιαφορία.



Una pagina di un codice contenente l'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico

(Firenze, Biblioteca Medicco-Laurenziana, cod. Plut. 85. 19, fol. 107r).

allora io mi guarderò bene dall'annettere un gran pregio a codesta virtù che voi glorificate e celebrate ».

« Quello che tu hai detto finora – osservai io – avresti po- 12
tuto egualmente affermarlo, se tu fossi stato un seguace di Pirrone o di Aristone. Tu, infatti, sai bene che ciò che tu chiami " onesto " essi lo ritengono, al pari di te, non soltanto sommo, ma unico bene. E se la faccenda sta così, ne consegue proprio quello che, a mio avviso, vuoi tu: che, cioè, i sapienti sono tutti e sempre beati. Dai tu, allora, l'approvazione a questi due filosofi e pensi che ne dovremmo seguire questi punti di vista? »

« Non lo penso per niente! – rispose lui – Difatti, mentre è peculiare caratteristica della virtù operare una scelta fra tutte le cose che sono conformi alla natura, codesti filosofi assegnarono a tutte le cose il medesimo valore e le resero tanto uguali " in un senso e nell'altro ", fino al punto da non operare tra di esse alcuna scelta; e la conseguenza di tutto questo fu la soppressione della stessa virtù » [8].

(*De fin.*, III, XV, 50)

Di poi si fa l'esposizione della differenza tra le cose: e se noi dicessimo che questa differenza non sussiste affatto, tutta la vita verrebbe messa in uno stato di confusione, come fa Aristone [9], e alla sapienza non si potrebbe assegnare alcun compito, anzi la sua presenza non sarebbe affatto necessaria, dal momento che non vi sarebbe alcuna differenza tra le cose concernenti la condotta della vita e non sarebbe indispensabile operare scelta alcuna. Perciò, una volta stabilito che è bene solo quello che è onesto e che è male solo quello che è turpe, gli Stoici hanno sostenuto che esiste, comunque, un qualcosa di « differente » pur tra quelle cose che non hanno alcun valore per il conseguimento di una vita beata o infelice: di guisa che certe cose sono valutabili positivamente, altre negativamente, altre, infine, sono neutre [10].

8. Il rigorismo estremo di Aristone viene così a coincidere con la scepsi (cfr. Cic. *Lucull.* XLII, 130): del resto il pensatore di Chio era stato ammiratore di Pirrone (cfr. Pohlenz, *La Stoa*, I, cit., pp. 249, 307, 523).

9. Ovviamente sulla scia di Pirrone.

10. Per queste posizioni stoiche cfr. Sext. Emp. *Adv. eth.* 21-41.

7. *Scettici antichi.*

(*De fin.*, IV, XVIII, 48-49)

Ora vengo a quelle tue prove concise cui dai il nome di « conclusioni » [11], e in primo luogo a quella che è la più concisa di tutte: « Tutto-ciò-che-è-buono è lodevole; ma è lodevole tutto-ciò-che-è-onesto; dunque è buono tutto-ciò-che-è-onesto ». Ma è un coltello senza punta! Chi, infatti, ti concederà la premessa maggiore (e, a dire il vero, se viene concessa questa non ci sarà affatto bisogno della minore, giacché, se tutto-ciò-che-è-buono è lodevole, allora ogni cosa buona risulta essere onesta)? Chi, dunque, ti farà questa concessione al di fuori di Pirrone, di Aristone e di quanti la pensano come loro? Tu, però, ne respingi le dottrine!

(*De fin.*, IV, XXII, 60)

Se bisogna discutere sui contenuti reali, non ci può essere alcun disaccordo tra me e te, o Catone: difatti non c'è alcuna cosa su cui tu la pensi in modo diverso dal mio, purché ne cangiamo le espressioni verbali e mettiamo faccia a faccia le cose nella loro realtà. Questo lo vide bene anche Zenone, ma si lasciò adescare dalla grandiosità e dal vanto della terminologia; ma, se egli avesse un pensiero pienamente conforme al significato delle parole che dice, non ci sarebbe alcuna differenza tra lui e Pirrone o Aristone.

(*De fin.*, V, VIII, 23)

Le ormai screditate e dismesse opinioni di Pirrone, di Aristone e di Erillo [12] noi le abbiamo dovuto ritenere del tutto inutilizzabili, perché non possono essere inserite nelle questioni di cui abbiamo tracciato i limiti. Difatti, tutta questa nostra attuale indagine sui fini e, per così dire, sui limiti estremi dei

11. Col termine « consectaria » Cicerone suole indicare i συμπεράσματα del sillogismo della necessità: A = B; B = C; A = C.

12. Erillo di Cartagine, amico di Aristone di Chio, ne condivise il pensiero e giunse, infine, all'identificazione del τέλος con la scienza, suscitando l'opposizione di Crisippo (cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 361, 411, 412; III, 25 Arnim; Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, 1883, p. 45; Pohlenz, *La Stoa*, I, cit., pp. 37-9, 249 n., 327).

beni e dei mali ha come punto di partenza ciò che è adatto e conforme alla natura e ciò che di per se stesso è l'oggetto primario della nostra appetizione; invece proprio questo viene interamente eliminato da quei filosofi i quali sostengono che, nell'ambito di quelle cose in cui non è incluso nulla che sia onesto o turpe, non c'è alcun motivo perché si debba dare la preferenza ad una piuttosto che ad un'altra, e ritengono che, entro quelle cose, non sussista affatto differenza alcuna.

(*De fin.*, V, XXV, 73)

Molte cose sono state dette dagli antichi in merito alla necessità di biasimare e disprezzare i beni di fortuna; e Aristone [13] si attenne scrupolosamente a questo principio: egli sostenne, infatti, che tranne i vizi e le virtù non esiste cosa alcuna che vada rispettivamente fuggita o desiderata.

(*De off.*, I, II, 6)

Adunque questi indirizzi filosofici [ossia quelli edonistici], nel caso che intendano conservare una loro coerenza, non sarebbero in grado di fare alcuna affermazione a proposito del « dovere », ed è impossibile, a proposito del dovere, tramandare alcun insegnamento fermo, stabile e strettamente conforme alla natura, se non si parte dalle teorie di quelli che sostengono doversi aspirare esclusivamente all'onestà o, almeno, di quelli che affermano doversi aspirare ad essa, di per sé, più che ad ogni altra cosa. Così questa facoltà di insegnare è peculiare agli Stoici, agli Accademici e ai Peripatetici, dato che ormai da tanto tempo è stato messo fuori uso il pensiero di un Aristone, di un Pirrone, di un Erillo, i quali, comunque, avrebbero un loro diritto a discutere sul « dovere », se avessero lasciato una certa facoltà di scegliere tra le cose e un qualche spiraglio al rinvenimento di quello che realmente si deve fare [14].

13. Da sottintendere anche Pirrone, come in III, XV, 50.

14. Accomunando questi tre pensatori, Cicerone ne accusa una sorta di « imperativo categorico » e di astratto formalismo, come – dopo tanti secoli – si farà con la morale kantiana.

Il Pirronismo esaminato e discusso da un Peripatetico (ARISTOCL. *apud Euseb. Praep. evang.*, XIV, 17, 10-18, 32, 758 *a*-764 *b*)

17, 10 Allievo di Senofane fu Parmenide, di Parmenide fu Me-
758 *a* lisso, di Melisso Zenone, di Zenone Leucippo [1], di Leucippo Democrito, e allievi di Democrito furono Protagora e Nessa [2]. Di quest'ultimo fu allievo Metrodoro [3], e di Metrodoro Diogene [4], e di Diogene Anassarco [5]: ma di Anassarco fu familiare Pirrone, da cui venne fondata la setta cosiddetta degli « Scettici ». Che questi ultimi sostenessero non esserci assolutamente nulla che possa essere compreso né per mezzo del senso né per mezzo della ragione, e che, perciò, essi sospendessero il giudizio in merito a tutte le cose e come costoro venissero confutati
b dai loro avversari, son tutte cose che si possono apprendere dall'opera di Aristocle sopra mentovata [6]. In essa si trova scritto letteralmente quanto segue.

18, 1 È indispensabile che noi conduciamo anzitutto l'indagine sulla nostra conoscenza. Se, infatti, non abbiamo avuto dalla natura i requisiti per conoscere cosa alcuna, siamo necessaria-
c mente costretti a tralasciare qualsiasi altra indagine. Ci furono,
2 pertanto, alcuni filosofi antichi che, a tale riguardo, si pronunciarono in senso negativo [7] e che furono, poi, redarguiti da Aristotele [8]. Però strenuo sostenitore di siffatte teorie fu anche Pirrone di Elide. Costui non ha lasciato nulla per iscritto, ma il suo discepolo Timone afferma che chi aspira alla felicità deve tendere a queste tre cose: in primo luogo a rendersi conto

1. 21 A 49 Diels-Kranz; la notizia, però, non sembra attendibile.
2. 69 A 1 Diels-Kranz. Anche da Diogene Laerzio (IX, 58) sappiamo che questo Nessa di Chio fu allievo di Democrito.
3. 69 A 2 Diels-Kranz.
4. 71 Diels-Kranz. Questo Diogene di Smirne o, secondo altri, di Citera, seguì il pensiero di Protagora (EPIPHAN. *Adv. haer.* III, 2, 9).
5. Cfr. DIOG. LAERT. IX, 58-60.
6. L'opera cui si accenna è il Περὶ φιλοσοφίας; in *Praep. ev.* XI, 510 Eusebio le dà, invece, il titolo di Περὶ φυσιολογίας. L'opera constava di almeno otto libri (cfr. VON MULLACH, *Frag. philos. graec.*, III, 206; DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, cit., pp. 231-2). Il prossimo brano corrisponde al fr. 3 Mullach.
7. Per alcuni di questi pensatori, che precorsero le posizioni scettiche, cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 46 segg.; DIOG. LAERT. IX, 71-73.
8. Aristocle, forse, si riferisce in particolare a *Metaph.* IV, 4-6, la cui forza critica egli applica molto acutamente contro il Pirronismo.

della natura delle cose, in secondo luogo ad assumere un adeguato comportamento nei confronti di queste e, infine, a capire cosa accadrà a quelli che così abbiano agito. *d*

Aristocle osserva che, per quanto concerne le cose, Timone 3
le dichiarava tutte quante egualmente indifferenti, instabili e non-giudicabili e aggiungeva, perciò, che né i nostri sensi né le nostre opinioni sono nel vero o nel falso. Per questo motivo, allora, non si deve prestar fede né ai sensi né alle opinioni, ma dobbiamo essere privi-di-opinione, non essere inclini a nessuna soluzione e non lasciarci scuotere da nulla, ma dobbiamo dire, a proposito di ogni cosa particolare, che essa esiste « non più » [9] che non esista, oppure che essa « è-e-non-è » e non semplicemente che essa non è. E Timone sostiene che a quanti si 4
trovano in questa disposizione d'animo consegue anzitutto l'« afasia » [10] e, in secondo luogo, l'imperturbabilità, alla quale Enesidemo aggiunge anche il piacere. Ecco in linea di massima le affermazioni di Timone. 5

Ma mettiamoci ad indagare se esse sono corrette. Orbene, quando gli Scettici sostengono che tutte quante le cose sono egualmente indifferenti, e per questo motivo essi esortano a 759 *a*
non dare la propria adesione a nulla e a non formulare opinione alcuna, si potrebbe giustamente, a mio avviso, volgere loro questa domanda: « Forse che sbagliano, allora, quanti credono che queste cose siano differenti tra loro, o no? Se sbagliano, essi, comunque sia, non pensano in modo corretto. Ne consegue necessariamente, però, che anche gli Scettici dicono che ci sono alcuni i quali formulano opinioni false intorno alle cose esistenti. Essi stessi, pertanto, verrebbero ad essere gli unici depositari della verità: ma, allora, si viene a concludere che un qualcosa di vero o di falso pur esiste. Se, invece, a *b*
cadere in errore non siamo noi – ossia « i più » [11] – quando pensiamo che le cose differiscano tra loro, che cosa mai gli Scettici

9. Cfr. SEXT. EMP., *Pyrrh. hyp.* I, 188-189; DIOG. LAERT. IX, 74-76.

10. Circa l'importanza di questa testimonianza cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, cit., pp. 67-70.

11. Sottolineando ironicamente questo termine, Aristocle viene a porre sullo stesso piano di aristocrazia intellettualistica Scettici e Stoici. Anche Sesto, in cui pur non mancano spunti democratici, riteneva che il peggiore di tutti i « criteri » fosse quello di appoggiarsi ai « più » con tutte le afilosofiche conseguenze eclettiche (cfr. *Adv. log.* I, 327-335).

hanno acclarato per dare fastidio a noi? In tal caso proprio essi cadrebbero in errore col sopprimere ogni differenza tra le cose.

6 Ebbene: concediamo pure che tra tutte quante le cose non sussista assolutamente alcuna differenza: in questo caso, allora, anche gli Scettici non differiranno affatto dai « più ». Ma di che cosa, adunque, verrà a consistere la loro « sapienza »? E perché mai Timone si mette a ingiuriare tutti quanti gli altri
7 pensatori ed a levare inni al solo Pirrone? [12] Oltre a ciò, se tutte le cose sono ugualmente indifferenti e se, per questo motivo, non bisogna formulare opinione alcuna, non verrà ad esserci alcuna differenza tra queste medesime cose, vale a dire
c tra il differire e il non-differire, tra l'opinare e il non-opinare. Per qual motivo, infatti, anche queste cose dovrebbero essere piuttosto che non-essere? Ovvero, per usare un'espressione consueta a Timone, « perché sì e perché no? Anzi perché lo stesso perché? ».

Da tutto ciò viene manifestamente soppressa ogni indagine [13].

La smettano, allora, gli Scettici di darci fastidio! Infatti essi sono ovviamente impazziti, perché – ormai immemori della loro « arte » – ci inibiscono di formulare alcuna opinione e, nello stesso tempo, ci esortano a formularla, e ci dicono che non si deve fare enunciazione su cosa veruna e, subito dopo,
d essi stessi si mettono ad enunciare. E da una parte essi reputano che non si debba dare l'assenso a niente, dall'altra ci impongono di prestar fede a loro; e poi, mentre essi van dicendo di non saper nulla, si mettono a confutare tutti, quasi che essi soli sapessero bene ogni cosa.

8 Inoltre, quanti vanno affermando che tutte le cose sono non-evidenti [ἄδηλα], devono necessariamente fare una delle due cose seguenti: o tacere oppure fare un'enunciazione, tanto per parlare [14]. Se, pertanto, essi se ne stanno zitti, è ovvio

12. Cfr. DIOG. LAERT. IX, 64-65.

13. In aperto contrasto con l'epiteto di « zetetici » o di « indagatori » che gli Scettici si conferiscono (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 7; DIOG. LAERT. IX, 69-70).

14. Cadendo, così, in quella « eristica » contro cui il Peripato aveva sempre combattuto, fin dalle sue origini platoniche (cfr. tra l'altro, ARISTOT. *Metaph.* IV, 1011 b 2 segg.).

che con gente siffatta non ci potrà essere alcun colloquio; se, invece, fanno un'enunciazione, in ogni caso e ad ogni modo essi diranno che un qualcosa o è o non-è, proprio come, del resto, essi dicono ora che tutte le cose sono inconoscibili e opinabili per tutti e che nulla affatto è noto. Orbene: chi fa 9
una certa assunzione, o la rende manifesta e offre la possibilità che essa venga capita nel momento in cui egli la va enunciando, oppure ciò non è possibile. Ma se egli non la rende manifesta, ancora una volta con un siffatto individuo non sarà possibile assolutamente alcun discorso. Se, invece, egli dà una qualche 760 *a*
spiegazione, allora, in ogni caso, o farà un'infinità di affermazioni oppure ne farà in numero limitato. E se egli ne farà un'infinità, ancora una volta non sarà affatto possibile colloquiare con costui, giacché dell'infinito non c'è conoscenza [15]. Se, invece, le sue spiegazioni sono di numero finito o se egli ne dà solamente una qualsiasi, in questo caso chi parla così viene a formulare una certa definizione [16] e a dare un certo giudizio [17]. Come mai si potrà dire, allora, che tutte le cose sono « non-conoscibili e non-giudicabili »? Se, poi, egli verrà a dire che tutte le cose « sono-e-non-sono », allora, in primo luogo, la medesima cosa risulterà essere vera-e-falsa e, in secondo luogo, egli farà un'affermazione e non la farà e nell'atto stesso in cui farà uso di un discorso lo verrà a sopprimere. *b*

Inoltre, mentre costui ammette di dire il falso, ha la pretesa che si debba aver fede in lui. Ma vale la pena di chiedere 10
agli Scettici donde abbiano imparato che « tutte le cose sono non-evidenti [ἄδηλα] », come essi dicono. Difatti essi dovrebbero dapprima sapere che cosa sia l'evidente [δῆλον], giacché solo a questa condizione essi avrebbero la possibilità di dire che le cose non sono siffatte. E, a dire il vero, bisogna prima aver conoscenza dell'affermazione e poi della negazione [18]. Ma se essi non sanno che cosa è l'evidente, non potranno sapere

15. Su questo principio erano d'accordo Peripatetici e Scettici, come, alla fine dei conti, sulla validità del principio di non contraddizione (cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, trad. it., pp. XLVII-XLVIII).

16. Comportandosi in maniera contraddittoria rispetto alla massima scettica « non definisco » (cfr. SEXT. EMP. *Pirrh. hyp.* I, 197).

17. In contrasto con la teoria dell'ἀφασία (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 192-193).

18. Cfr. ARISTOT. *De interpr.* 17 a 8.

neppure che cosa è il non-evidente. E quando Enesidemo, nel
11 suo *Schizzo* [19], fa un'esposizione dei nove « tropi » (tanti sono, infatti, i modi secondo i quali ha tentato di rilevare che le cose sono non-evidenti), dobbiamo noi dire che egli ne parla perché
c li conosce oppure perché li ignora? Egli, invero, mette in rilievo le differenze che sussistono tra gli esseri viventi, tra noi stessi, tra i regimi politici, tra le varie condotte della vita, tra le costumanze, tra le leggi. E dice pure che i nostri sensi sono deboli, che la nostra conoscenza viene impedita da molte cose esteriori – quali le distanze, le grandezze, i movimenti – e, oltre a ciò, dal fatto che non si trovano nelle medesime condizioni i giovani e gli anziani, quelli che sono desti e quelli che dormono, i sani e i malati, e che noi non abbiamo perce-
12 zione di nulla allo stato di semplicità e di purezza. Difatti, a suo avviso, « tutte le cose sono confuse e vanno considerate
d come relative ». Ma mentre egli, in bella forma – lo ammetto! –, dice queste e simili cose, sarebbe facile chiedergli se egli, nel dichiarare che le cose presentano questa varietà di modi, ne ha o non ne ha consapevolezza. Se, infatti, egli non ne è consapevole, come faremo a prestargli fede? Se, invece, egli ne ha piena consapevolezza, risulterà senz'altro uno stupido, perché, mentre stabilisce che tutte le cose sono non-evidenti, ci viene
13 a dire, nello stesso tempo, di saperle tutte quante. E qualunque sia la rassegna che gli Scettici ci presentano di cose siffatte, non fanno altro che allestire un'induzione [20], fornendoci una lista di fenomeni e di cose particolari. Ma un'operazione di questo tipo è e si chiama « credenza » [πίστις]. Se, pertanto, a quest'ultima danno l'assenso, risulta ovvio che essi formulano opinioni; se, invece, non gliene accordano, neppure noi
14 daremo retta a loro. E a proposito di quel racconto che Timone fa nel *Pitone* [21], dilungandosi in un discorso abbastanza pro-

19. Per quest'opera cfr. DIOG. LAERT. IX, 78, 106. I tropi di Enesidemo, riportati da Sesto e da Diogene, sono dieci; Filone ne riporta, invece, otto (per la questione vedasi ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1923, III, 2, 28 n. 2).

20. Già l'induzione, pur essendo chiara e persuasiva, è alla portata soprattutto della maggioranza delle persone, ma resta inferiore al sillogismo (ARISTOT. *Top.* I, 105 a, 10-19); ma gli Scettici si limitano solo a prepararla, non potendole dare alcuno sviluppo, in quanto essi negano le regole della logica (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 204).

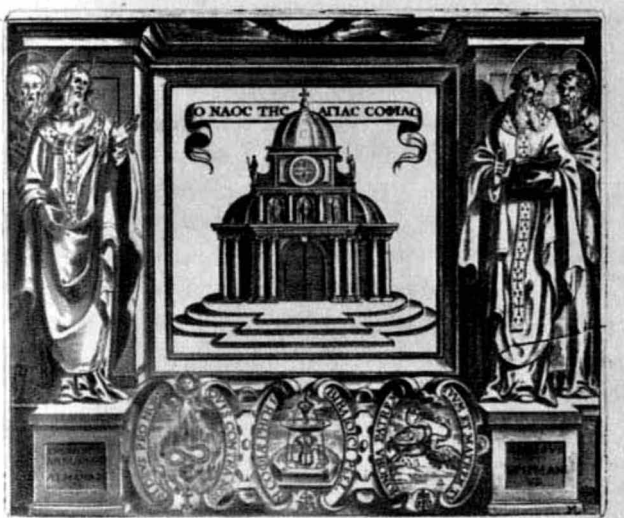
21. Cfr. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, pp. 37-8.

ΕΥΣΕΒΙΟΥ
ΤΟΥ ΠΑΜΦΙΛΟΥ
ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΤΗΣ ΕΝ
ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΗ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ.
ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΗ ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗ.

EVSEBII PAMPHILI
CÆSAREÆ PALÆSTINÆ EPISCOPI,
PRÆPARATIO EVANGELICA.

FRANCISCVS VIGERVS ROTHOMAGENSIS, SOCIET. IESV PRESBYTER, ex MMSS. CODD. & laudatis ab ipsomet Eusebio Scriptoribus recensuit, Latinè vertit, Notis illustravit.

ACCESSERVNT INDICES NECESSARII.



PARISIIS,
Sumptibus { MICHAELIS SONNII, SEBASTIANI CRAMOISY, CAROLI MORELLI. } Et via Iacobæâ.

M. DC XXVIII.
CVM REGIS PRIVILEGIO.

Frontespizio della *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea (Parigi, 1628).

lisso, ossia che egli si imbatté una volta in Pirrone mèntre questi
si recava ai giochi pitici presso il tempio di Anfiarao, e circa 761 a
la conversazione che questi due tennero tra loro, si potrebbe
a ragione, a lui che descrive quell'avvenimento, dire di rimando
così: « O uomo dappoco, perché ti affliggi a scrivere codeste
cose e a raccontare quello che non sai? Come fai a dire tu che
ti imbattesti in lui e che ti mettesti a conversare con lui, piut-
tosto che negare di esserti messo a conversare? ». E quello 15
stesso stupendo Pirrone sapeva, forse, perché camminava quando
andava ad assistere ai giochi pitici? Oppure, come fanno i
rimbambiti, se ne andava a zonzo lungo la strada? [22] E quando b
cominciò a prendersela con gli uomini e con la loro ignoranza,
dobbiamo noi dire che diceva il vero o no? E non dobbiamo
anche dire che, in quella evenienza, Timone ebbe a subire una
certa affezione e concesse il suo beneplacito alle parole di
Pirrone? Oppure affermeremo che non gli diede retta? Se,
infatti, non ne fosse rimasto persuaso, come mai da danzatore [23] diventò filosofo e costante ammiratore di Pirrone per
tutta la vita? Se, invece, diede l'assenso alle parole di costui,
fece male senza dubbio, perché egli stesso si metteva a far
filosofia con l'intento di impedirlo a noi.

Insomma: si rimane strabiliati di fronte all'intenzione dei 16
Silli di Timone e delle sue contumelie contro tutto il genere
umano e dei prolissi *Insegnamenti elementari* di Enesidemo e
di tutta la simile massa dei loro discorsi. Se, infatti, essi hanno
scritto queste cose con la convinzione di renderci migliori e
se hanno reputato di dover confutare tutti per farci smettere c
di dire corbellerie, allora ovviamente il loro intento è quello
di farci conoscere la verità e di farci riflettere che la realtà
delle cose sta come Pirrone ritiene. Sicché, se noi ci lasciamo
persuadere da loro, da peggiori diventeremo migliori, perché
daremo giudizi più conformi alla realtà delle cose e daremo
udienza a chi meglio ne sa parlare. Ma, allora, come mai le 17
cose potranno essere « ugualmente indifferenti » e rimanere
« ingiudicate »? E come faremo noi a conservarci « immuni da
assenso e da opinioni »? Se, al contrario, le loro parole non

22. Come, del resto, Pirrone soleva fare davvero (cfr. DIOG. LAERT. IX, 62).
23. Per quest'attività di Timone, ricordata qui con biasimo, cfr. DIOG. LAERT. IX, 109.

arrecano alcun giovamento, perché mai essi continuano ad infastidirci? E perché Timone si mette ad asserire:

d Con Pirrone venire a contesa nessun dei mortali potrebbe [24]?

A dire il vero, non vi sarebbe alcun motivo per cui noi dovremmo ammirare lui piuttosto che Coribo o Melitide [25], che sono ritenuti modelli incomparabili di scempiaggine!

18 Ma bisogna meditare anche su quanto segue. Che sorta di cittadino o di giudice o di consigliere o di amico o, insomma, di uomo potrà essere un individuo siffatto? [26] E quale delitto non ardirà di commettere uno che per davvero non creda nell'esistenza dell'onesto e del turpe, del giusto e dell'ingiusto? Nessuno oserà affermare che individui siffatti abbiano a temere il giudizio delle leggi e le punizioni. E come potrebbero avere questo timore individui che sono « impassibili e imperturbabili », come costoro asseriscono di essere?

19 E Timone dice, ancora a proposito di Pirrone [27]:

Quell'uomo io lo vidi diverso: non vòlto alla gloria e non domo
762 *a* Da tutte quante le cose che fossero fande o nefande,
Per cui le stolide razze umane qua e là son sospinte,
Domate da affetti e opinioni e leggi bacate al di dentro.

20 Ma allora, quando essi pronunciano quel celebre e saggio detto, che, cioè, « bisogna vivere seguendo la natura e le comuni costumanze » [28] e che, tuttavia, non bisogna dare a nulla il proprio assenso, essi cadono nella più grave ingenuità. Se, infatti, a niente altro bisogna dare l'assenso tranne che al detto sopra citato, bisogna anche stabilire che questo detto stesso sia esatto. Ma perché mai si devono seguire la natura e le comuni costu-

24. Fr. 35 Wachsmuth = 8 Diels.

25. Esempi di stupidità umana nella farsa popolare greca (cfr. ARISTOPH. *Fr.* 991; AELIAN. *Var. hist.* 13, 15; PS.-LUCIAN. *Amor.* 53).

26. Di ben altro avviso, a tale riguardo, furono Plutarco (nel trattatello 210 del Catalogo di Lampria) e Favorino (PHILOSTR. *Vit. soph.* I, 8 = fr. 27 Barigazzi), i quali sostenevano che senz'altro il filosofo scettico può fare da giudice nei processi. Dello stesso avviso di Aristocle è, invece, Galeno in *De opt. doctr.*, *passim*, in aspra polemica con Favorino (per la questione cfr. FAVORINO DI ARELATE, *Opere*, a cura di A. Barigazzi, Firenze, 1966, pp. 175-90).

27. Fr. 32 Wachsmuth = 9 Diels.

28. Aristocle forza un po' l'atteggiamento pratico-conformistico degli Scettici, i quali parlavano non di φύσις, ma di βίος e di συνήθεια (cfr., tra l'altro, SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 49; *Pyrrh. hyp.* III, 235-236).

manze piuttosto che non seguirle, dal momento che noi « non sappiamo niente e non abbiamo alcun mezzo per formulare un giudizio »?

Estremamente sciocca è anche quest'altra loro affermazione, 21
che, cioè, come i purganti vengono espulsi anch'essi insieme con gli escrementi, allo stesso modo anche l'argomentazione *b*
in virtù della quale si dimostra che tutte le cose sono non-evidenti, elimina anche se medesima insieme con le altre cose [29]. Se, infatti, essa confuta se stessa, quelli che ne fanno uso sono dei buffoni e farebbero meglio a starsene zitti e a tapparsi la bocca. Ma, a dire il vero, non esiste alcuna affinità tra il pur- 22
gante e siffatta argomentazione. Infatti il purgante non rimane nei corpi, ma se ne diparte; invece necessariamente quell'argomentazione resta sempre identica nella nostra anima e ha bisogno di riscuotere sempre fiducia, giacché è l'unica che potrebbe renderci « immuni da assenso » [30].

Che, poi, essi non credano veramente che l'uomo sia « immune 23
da opinione », si potrà apprendere anche nel modo seguente. *c*

È impossibile, invero, che chi sta provando una sensazione non la stia provando. E provare sensazione vuol dire conoscere una qualche cosa. Ma è a tutti manifesto che gli Scettici accordano fiducia alla sensazione. Infatti, quando essi vogliono vedere con maggiore esattezza, si stropicciano gli occhi, si accostano di più all'oggetto e si mettono a guardarlo aguzzando la pupilla. E che dire del fatto che ci rendiamo conto delle 24
nostre stesse sensazioni piacevoli o dolorose? È impossibile, infatti, che uno che si scotta o subisce un'amputazione non se ne accorga. E la memoria e la reminiscenza [31] chi oserà dire che non sono congiunte ad un atto conoscitivo? E che dire

29. Per quest'efficace similitudine scettica cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 206; *Adv. log.* II, 480; DIOG. LAERT. IX, 76.

30. Quest'acutissima obiezione, che ci sembra una zampata di Aristotele, non si riscontra in nessun luogo in cui Sesto espone il dibattito coi Dommatici: o Sesto l'ignorava o non aveva nulla da rispondere e perciò la passava sotto silenzio.

31. Per la distinzione di questi due termini vedasi il trattato aristotelico *De memoria et reminiscentia* 449 b 4 - 435 b 10. Non è da escludere che Aristocle tenesse presente questo trattato dei *Parva naturalia*. Anche Sesto (*Adv. log.* II, 141-144, 284-291) nella sua discussione sul « segno » annette, secondo la metodologia della medicina empirica, grande importanza a queste attività psichiche, ed in ciò si dissocia dal vecchio Pirronismo.

delle « nozioni comuni » [32] – ad esempio, che l'uomo è questa determinata cosa – e, inoltre, delle scienze e delle arti? Niente di tutto questo esisterebbe, se non avessimo la naturale facoltà di fare una stima delle cose.

d Ma voglio tralasciare tutto il resto! Ciò nonostante, tanto se prestiamo quanto se non prestiamo fede alle affermazioni di costoro, in ogni caso e ad ogni modo ci resta la facoltà di opinare.

25 Abbiamo dimostrato sinora l'impossibilità di fare filosofia in codesto loro modo; che, poi, una siffatta dottrina sia contraria alla natura e alle leggi, possiamo acclararlo da quanto segue. Se, infatti, la faccenda stesse realmente come dicono gli Scettici, che altro ci rimarrebbe da fare se non vivere alla ventura e da incoscienti, come avviene durante il sonno? Sicché reciterebbero soltanto una farsa legislatori e condottieri ed educatori! A me, però, sembra che tutti gli altri uomini vivano secondo natura e che, invece, siano obnubilati o, piuttosto, in preda ad aberrante follia quelli che vanno cianciando codeste
26 assurdità. Il che si potrà acclarare molto bene anche dal seguente episodio.

763 *a* Antigono da Caristo [33], che fu contemporaneo di codesti filosofi e che ne scrisse la biografia, narra che Pirrone una volta, poiché era inseguito da un cane, si rifugiò su un albero; e poiché veniva preso in giro dagli astanti, rispose che « è difficile svestirsi dell'umana condizione ». Un'altra volta sua sorella Filista stava eseguendo un sacrificio, ma un amico che aveva promesso di offrire il necessario non mantenne la promessa. Allora Pirrone dovette far lui le spese del sacrificio e ne rimase molto stizzito. E poiché quel suo amico disse che Pirrone predicava bene e razzolava male e che il suo atteggiamento non era conforme all'« apatia », Pirrone gli rispose: « Ma in fatti di donna non bisogna darne dimostrazione! » [34]. Eppure, a questo punto, l'amico avrebbe potuto giustamente
b obiettargli: « O stupido, bisogna darne sia in fatti di donna

32. Sulle κοιναὶ ἔννοιαι come « criteri della verità che noi desumiamo dalla natura » cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 154 Arnim.

33. Cfr. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, p. 39.

34. I due episodi si trovano raccontati con spirito diverso e per nulla impietoso (come invece qui) nei riguardi di Pirrone in DIOG. LAERT. IX, 66.

che di cani o di tutto quanto il resto, se da questi discorsi te ne deriva qualche vantaggio! ».

Vale anche la pena che si venga a sapere quali furono i 27
seguaci di questo Pirrone e di che gentaglia fu seguace lui stesso.

Orbene: costui fu discepolo di un certo Anassarco [35]. In sulle prime egli faceva il pittore, ma non ebbe tanto successo; poi, imbattutosi nei libri di Democrito [36], non vi riuscì a scoprire niente di proficuo, né mise egli stesso nulla per iscritto, ma non fece altro che dir male di tutti gli dei e di tutti gli uomini [37]. Ma, pur dandosi da fare per conseguire una reputa- *c*
zione siffatta – ancorché chiamasse se stesso « immune da gloria » –, non lasciò scritto niente.

Fu suo discepolo Timone di Fliunte, il quale precedente- 28
mente faceva il ballerino nei teatri [38]; di poi, venuto a contatto con Pirrone, si mise a scrivere satire fastidiose e cialtronesche, in cui operava una dissacrazione di tutti quelli che avevano filosofato prima di lui. Costui fu l'autore dei *Silli*, in cui dice, tra l'altro:

Miseri umani, cattive vergogne, ventri soltanto!
Da quali litigi, da quali lamenti voi foste plasmati! [39]

e

Uomini, otri ricolmi soltanto di vuota credenza! [40]

Quando ormai nessuno dava più retta agli Scettici, come 29
se costoro non fossero affatto esistiti, è sbucato fuori, non molto tempo fa, in Alessandria d'Egitto un certo Enesidemo, *d*
che cominciò a richiamare in vita quel cumulo di inezie.

Sono suppergiù costoro quelli che sembrano essere i più

35. Cfr. DIOG. LAERT. IX, 61.

36. Che Pirrone capisse poco nel leggere Democrito è detto soltanto qui, e con una certa acrimonia.

37. Questa notizia è in contrasto col carattere mite di Pirrone: Aristocle-Eusebio si compiace di attribuire a lui la stessa maldicenza che si riscontra palesemente in Timone.

38. Cfr. DIOG. LAERT. IX, 109.

39. Fr. 33 Wachsmuth = 10 Diels, riportato anche in THEODORET., *Graec. affect. cur.* II, 20, p. 24, 21 Sylburg. Vedasi anche WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, pp. 41-3.

40. Fr. 34 Wachsmuth = 11 Diels. La fonte di ispirazione per Timone fu probabilmente Epicarmo (fr. 145 Ahr.).

30 importanti tra quanti hanno camminato per codesta via [41]. Ma è chiaro che nessun benpensante potrà dire che sia correttamente valida una simile setta o « scuola di discorsi » [42] o come altro la si voglia chiamare. A mio avviso, però, non la si deve neppure chiamare « filosofia », dal momento che essa sopprime sinanche i princìpi del filosofare.

Questo basti aver detto contro quanti si crede siano se-
764 *a* guaci del pensiero di Pirrone.

31 Affini a queste confutazioni potrebbero essere anche quelle che vengono mosse contro i seguaci di Aristippo di Cirene, i quali ammettono che soltanto le affezioni [πάθη] sono comprensibili [43]. Compagno di Socrate fu Aristippo, che fondò la cosiddetta scuola « cirenaica », da cui prese l'abbrivo Epicuro per stabilire quello che, a parer suo, è il fine supremo della vita. Infatti Aristippo, nel modo di condurre la propria vita, fu senz'altro un rammollito e un amante del piacere. Costui non discusse mai palesemente del fine supremo, ma virtualmente veniva a sostenere che il fondamento della felicità è riposto nel piacere. Infatti, poiché egli parlava sempre del piacere, indusse i suoi compagni a supporre che egli intendesse identificare il fine supremo con la dolce vita.

32 Suoi allievi [44] furono Sinallo e la propria figlia Arete. Questa generò un figlio e lo chiamò Aristippo, il quale, avviato
b da lei agli studi filosofici, veniva chiamato « il discepolo di mamma sua ». Egli, però, precisò in tono definitorio che è fine supremo il vivere piacevolmente, intendendo come piacere quello che viene procurato in conformità con un movimento [45].

41. Da notare il silenzio di Aristocle sugli Accademici, con i quali il Peripato del secondo secolo d. C. aveva buone relazioni. Ma Eusebio ha già dedicato all'Accademia Media e Nuova una trattazione altrettanto dura in *Praep. ev.* XIV, 6-9, ispirandosi a Numenio di Apamea.

42. Da rilevare l'accostamento polemico del Pirronismo all'eristica e alla retorica.

43. L'accostamento dello Scetticismo ai Cirenaici (per il fatto che entrambi gli indirizzi affermano l'apprendibilità dei soli πάθη) è discusso e respinto in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 215 e più approfonditamente in *Adv. log.* I, 200. Comunque già Aristotele (*Metaph.* III, 996a 32 segg.) aveva rilevato la vicinanza del pensiero di Aristippo al soggettivismo gnoseologico dei Sofisti (cfr. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1969, III, pp. 490-7).

44. Per una più ampia διαδοχή dei Cirenaici cfr. DIOG. LAERT. II, 85-86 e MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, 133, 191, 197 A.

45. Per le polemiche che intercorsero tra i Cirenaici (soprattutto Aristippo II) e gli Epicurei cfr. MANNEBACH, *Op. cit.*, pp. 107, 109 segg.

Difatti sosteneva che ci sono tre stati del nostro temperamento: 33
uno è quello per cui soffriamo, ed è somigliante ad una tempesta di mare; un altro è quello per cui godiamo, diventando simili ad un'onda liscia, giacché il piacere è un moto liscio, paragonabile a un vento di poppa; il terzo è una calma intermedia, secondo la quale né soffriamo né godiamo, essendo essa molto simile a bonaccia [46]. Egli asseriva che noi percepiamo esclusivamente queste affezioni.

46. Il termine « bonaccia », come in un moderno dramma wagneriano, era il *Leit-motiv* con cui Timone faceva entrare in scena il suo maestro a sedare la ridda dei filosofi.

TIMONE

Timone di Fliunte (325/0-235/0 a. C.) fu allievo diretto di Pirrone, ebbe dimestichezza con lui per circa venticinque anni e ne celebrò la personalità e il pensiero quasi con l'ardore della devozione religiosa, cosa davvero singolare in un uomo che, come lui, non solo professava lo Scetticismo, ma era per natura disposto a veder peli persino nell'uovo.

Una lunga vita aveva consentito a Pirrone, nonostante il suo temperamento schivo e riservato, di avere contatti culturali con indirizzi e movimenti di vario genere, dalle ultime propaggini del pensiero naturalistico alle già notevoli manifestazioni dell'Ellenismo; una vita altrettanto lunga permise all'estroverso e battagliero allievo di Pirrone di raccogliere una ricca messe di manifestazioni culturali di vario genere.

Nel campo della filosofia si possono riscontrare in lui, se pur con le debite riserve consigliate dal suo *animus* di polemista, rapporti con i Megarici [1], affinità di atteggiamenti con i pur aborriti Cinici [2] ed intenso bisogno di confronti con gli Accademici, i quali a suo avviso, dietro l'esempio di Arcesilao, si erano messi a civettare con Pirrone, ma erano rimasti essenzialmente platonici e, per giunta, inficiati di dialettica e di eristica megaresi [3].

Nel campo delle indagini scientifiche, che in quel tempo anda-

1. Cfr. Diog. Laert. IX, 109. Nei *Silli* (fr. 41 Wach. = 28 Diels) Timone ostenta avversione per la dialettica, che egli chiama « l'arte dei battibecchi », soprattutto perché i Megarici la fecero sfociare nell'eristica; d'altra parte, però, egli apprezza « il parlare pro e contro » di Zenone (fr. 5 Wach. = 45 Diels) che proprio i Megarici avevano recuperato. Forse il Fliasio sentiva per la dialettica, in dimensioni esplosive e patetiche, lo stesso legame d'attrazione e repulsione che, dopo secoli, sentirà Sesto Empirico (*Pyrrh. hyp.* II, 229-259). Ciò è innegabile, anche se si può dubitare che ci siano stati rapporti personali tra Timone e Stilpone (cfr. Wachsmuth, *De Timone Phliasio*, p. 5).

2. Vedansi, a tale riguardo, Wachsmuth, *De Timone Phliasio*, p. 36; Brochard, *Les sceptiques grecs*, p. 84; Voghera, *Timone di Fliunte e la poesia silllografica*, pp. 9-12. Al pari dei Cinici, « Timon is a colourful figure » (Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 80).

3. Cfr. Diog. Laert. IV, 33, ove sono i frammenti 31, 32, 33 Diels in cui Timone biasimava la mistione di Pirrone con Diodoro Crono operata da Arcesilao.

vano conquistando una certa autonomia rispetto alla filosofia, egli sentì molto probabilmente il bisogno di studiare la medicina e, forse, di professarla [4] e non dovette essere digiuno di una certa competenza nel campo della fisica, come è provato dal suo vasto trattato *Contro i fisici*, che è andato totalmente perduto e che, forse, fu tra le fonti dei due grandi libri di Sesto Empirico dallo stesso titolo.

Ancora più ricche e svariate furono le esperienze letterarie di Timone. Egli diede inizio alla sua vita pubblica come uomo di teatro e, forse, la vocazione dell'attore era quella che egli sentiva più intimamente anche dopo la conversione al Pirronismo. E sono senz'altro da studiare i suoi rapporti con l'evoluzione della tragedia e della commedia nel trapasso alle nuove forme che queste assunsero nell'età alessandrina. Allo stesso modo andrebbero indagati i suoi rapporti con l'evoluzione dell'elegia e del giambo del suo tempo, nonché il motivo della quasi onnipresenza di Omero come fonte di quasi tutte le parodie timoniane e come insuperabile maestro di stile e di linguaggio. Col suo poema filosofico *Apparenze* [5] Timone faceva quasi da anello di congiunzione tra i poeti-filosofi presocratici e i poeti-scienziati ellenistici, quali Arato di Soli; col suo capolavoro *Silli* [6] egli faceva da tratto d'unione tra l'antica poesia sillografica risalente a Focilide ed a Senofane e una nuova sillografia più marcatamente satirica che si andava affermando negli ambienti cinico-stoici e che, attraverso un vasto numero di esponenti, avrebbe trovato un ricco e geniale raccoglitore in Luciano di Samosata e nei suoi « filosofi all'incanto » [7].

Mentre Pirrone, ove si eccettui il suo giovanile poema su Alessandro, non volle mai mettere penna su carta, Timone fu, al con-

4. Cfr. DIOG. LAERT. *ibid.* È certamente inesatto voler porre ad ogni costo rapporti tra Scetticismo e Medicina Empirica fin dai tempi del primo Pirronismo, ma gli Scettici dovettero provare ben presto una certa attrattiva per la scienza medica che, più di ogni altra, è lontana dalla matematica esattezza.

5. Cfr. DIOG. LAERT. IX, 113. In questo poema elegiaco Timone approfondiva la dicotomia apparenza-realtà che si era già presentata agli Eleati e su cui insisterà – forse sulle orme di Timone – anche Sesto Empirico in *Adv. log.* I, 110-114, ove è riportato e discusso il celebre proemio del Περὶ φύσεως di Parmenide (28 B 1, 7 Diels-Kranz).

6. Non è improbabile che sia stato proprio Timone a causare, col titolo della sua opera, un mutamento del titolo dell'opera di Senofane (*Parodie* in *Silli*), come sostiene l'UNTERSTEINER (*Senofane*, Firenze, 1956, p. CCXII). Per più ampi ragguagli si rimanda alle note del Reale in ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, Parte I, vol. III, Firenze, 1967, pp. 68-9.

7. Luciano non fa mai menzione diretta di Timone, ma quasi certamente è di ispirazione timoniana almeno il suo *Piscator*, pur se vogliamo prescindere da tanti squarci « filosofici » dei suoi dialoghi menippei. Purtroppo quasi nulla di sicuro sappiamo circa i rapporti Menippo-Timone.

trario, un versatile poligrafo sia nei vari generi della versificazione sia nella prosa. Dai pochi *frustula* della sua produzione emerge una personalità vivacissima, aggressiva, aguzza, contraddittoria: egli fu « ambidestro » come il violento Ipponatte e « anfoteroglosso » come Zenone di Elea. Eppure dichiarava di voler vivere in santa pace, con l'atteggiamento di un abile e secco scrittore di epigrammi!

Per tutto ciò egli fu esattamente l'opposto del suo venerando maestro, e fu soprattutto un irrequieto, come è provato dai suoi vagabondaggi dall'Argolide a Megara, da Elide alle città dell'Asia Minore e in Egitto, da Tebe ad Atene. Sue grandi tappe furono Elide, ove apprese il vangelo di Pirrone, ed Atene, ove quel vangelo egli si propose di diffondere, giacché Atene, anche se non era più l'unica « scuola dell'Ellade », rimaneva uno dei centri culturali più vivi del mondo non solo per il Portico di Zenone, per il Giardino di Epicuro e per il boschetto di Academo, ma anche per le varie attività letterarie che facevano tenere alla vecchia Dominante il passo col corso dei tempi.

Eppure questa versatilità irrequieta di Timone, se da una parte diede diffusione al Pirronismo, dall'altra lo fece apparire alquanto camuffato e mise sotto cattiva luce persino l'indubbia austerità morale di Pirrone. E se dobbiamo esser grati a Timone del fatto che da lui sappiamo qualcosa di attendibile a proposito del saggio di Elide, dobbiamo anche, purtroppo, pensare che l'attribuzione di certi aspetti ciarlataneschi alla figura di Pirrone trova origine nella confusione che già Aristocle faceva (e forse prima di lui già era stata fatta soprattutto negli ambienti peripatetici) tra la personalità dell'allievo e quella del maestro. Timone esaltava, in sostanza, l'« infallibilità » di Pirrone, e quest'ultimo veniva, allora, ad apparire – non solo per l'eterna pregiudiziale che inficia lo scetticismo, ma anche per l'entusiasmo timoniano – come più dommatico dei dommatici e più realista del re.

Di qui, forse, derivò anche l'effimero e discutibile successo della pugilistica di Timone che non riuscì a dare validi continuatori al Pirronismo antico e l'affaccendarsi dei Neo-pirroniani nel volere, quasi ad ogni costo, stabilire la continuità di una tradizione scettica da Pirrone a Saturnino, tagliando fuori i pensatori dell'Accademia [8].

8. Diogene Laerzio (IX, 115-116) ci informa di questa doppia tradizione, senza pronunciarsi con troppa chiarezza al riguardo, e noi non possiamo dire con sicurezza se abbiano avuto ragione Aristocle e Menodoto a negare l'esistenza di una διαδοχή timoniana oppure Ippoboto e Sozione ad affermarla. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 90-1) risponde alla domanda sostenendo che « les vrais continuateurs de Pyrrhon et de Timon furent les nouveaux académiciens »; la Patrick (*The Greek Sceptics*, pp. 72-3 e altrove) si sforza di

Comunque, all'indubbia importanza variamente culturale di Timone non corrisponde una pari importanza nel campo della vera e propria speculazione filosofica. La totale perdita delle sue ventimila righe di prosa [9] ci dissuade dall'esprimere un preciso giudizio. Ma non possiamo non chiederci perché mai la tradizione dossografica sia stata così avara con le sue opere speculative, mentre è stata abbastanza prodiga con i suoi *Silli*. I *frustula* miserrimi del suo *Pitone* e dei suoi trattati *Contro i fisici* e *Sulla sensazione* ci parlano solo della « sovranità » del fenomeno su tutte le cose [10], di una critica timoniana al concetto di « ipotesi » e alla divisibilità o meno del tempo, e ciò è ben poca cosa per ricostruire un « sistema » scettico-timoniano [11].

Almeno per noi – e forse anche per gli antichi che conoscevano tutto il *Corpus Timonianum* – l'opera più significativa sono i *Silli*. Anche se è piuttosto discutibile la ricostruzione della loro « trama » [12], ci restano vivi e irrompenti i giudizi sui principali filosofi da Talete ai contemporanei di Timone. Questi aveva avuto come predecessore Aristotele, maestro anche lui d'ironia nel condurre l'esame critico dei filosofi, che avevano detto grandi verità ed erano caduti

apportare delucidazioni a proposito dei vari continuatori di Timone fino ad Enesidemo. È, comunque, probabile che furono proprio i Neopirroniani ad insistere sulla continuità della διαδοχή anche a costo di forzare la realtà delle cose, per portare l'acqua al loro mulino anti-accademico.

9. Cfr. DIOG. LAERT. IX, 111.

10. È per lo meno azzardato – per non dire erroneo – invaghirsi tanto di questo verso e della precedente dossografia del Laerzio (IX, 105) per stabilire che nel vecchio Pirronismo ci siano già le premesse della moderna fenomenologia husserliana, come si trova in A. N. ZOUMPOS, *Zu Timon von Phlius*, « Platon », XVIII, 1966, p. 300. È piuttosto probabile, invece, che il termine ἐνδιαλμοί vada interpretato con accezione negativa, come hanno sostenuto il Wachsmuth (*De Timone Phliasio*, p. 11) e il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 85-6) contrapponendosi allo Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, pp. 51-60). Se proprio si vuol parlare di precorrimenti moderni, mi sembra suggestivo il seguente passo hegeliano (*Scienza della logica* II, Bari, 1925, trad. Moni): « La parvenza (non il φαινόμενον ma l'ἐνδιαλμός timoniano) è il fenomeno dello scetticismo, ovvero anche l'apparenza dell'idealismo è una tale immediatezza, la quale non è un qualcosa, o una cosa, non è in generale un " essere " indifferente che sia fuori della sua determinazione e della sua relazione al soggetto. Lo scetticismo non si permetteva di dire " è " ».

11. Questa ricostruzione ha trovato come suoi grandi campioni nel secolo scorso il Natorp (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Altertum*, p. 286) e nel nostro secolo il von Fritz (*Phyrron*, in « RE », cit.).

12. Estendendo le ricostruzioni già abbozzate dal Paul, dal Weland e dal Meineke, il Wachsmuth (*De Timone Phliasio*, pp. 17 segg.) presentava tutta l'opera come una catabasi simbolico-filosofica che parodiava la νέκυια dell'*Odissea* omerica. Il Diels (*Poetarum philosopherum fragmenta*, pp. 182-4) ha limitato la catabasi al secondo e al terzo libro (per più ampi ragguagli si rinvia al Brochard, *Les Sceptiques grecs*, pp. 82-4, e al Dal Pra, *Lo scetticismo greco*[2], pp. 95-8).

in gravi abbagli, e nel III secolo a. C. la diretta tradizione dell'opera dello Stagirita non era affatto scomparsa. È vero che in Timone il giudizio critico si trasforma in battuta salace, in colpo proibito, in illazione malignamente moralistica; ma è anche vero che furono in gran parte i suoi *Silli* a suggerire agli Scettici posteriori una loro « storia della filosofia greca in chiave pirroniana », come possiamo riscontrare nei grandi panorami storici tracciati, con scrupolosità degna di Aristotele, nelle opere di Sesto Empirico.

Nell'esame dei frammenti dei *Silli*, però, dobbiamo guardarci da un grave pericolo in cui sovente sono incorsi gli interpreti: quello di vedere ad ogni costo qui l'elogio o l'affinità elettiva o il giudizio positivo e lì l'irrisione o l'antipatia o la stroncatura critica. Timone è ἀμφοτερόγλωσσος: egli colpisce nell'atto stesso in cui accarezza e, mentre ci pare che accetti il pensiero di un filosofo, nello stesso tempo lo demolisce: solo con Pirrone « appare bonaccia »! [13]

Nella traduzione del βίος laerziano di Timone ho seguito gli stessi testi che in quella del βίος di Pirrone.

Nella traduzione dei frammenti mi sono fondato prevalentemente

13. Si è parlato sovente di tono elogiativo, da parte di Timone, nei riguardi di Parmenide (fr. 44 Diels), degli Eleati Zenone e Melisso (fr. 45 Diels), di Democrito (fr. 46 Diels) e di Protagora (fr. 66 Diels, in notevole contrasto con fr. 47 Diels), ma bisogna essere ponderati nell'esame della complessa e ambivalente terminologia timoniana. Vedasi a tale riguardo G. CORTASSA, *Due giudizi di Timone di Fliunte*, « Riv. di Filol. e di Istr. classica », CIV, 1976, pp. 312-26, ove, attraverso l'accurata disamina di due frammenti timoniani (2 e 48 Wach.) si aprono nuove e stimolanti prospettive per una revisione critico-linguistica di tutti i *frustula* a noi pervenuti dell'opera di Timone. Alle ottime osservazioni del Cortassa aggiungerei che non bisogna trascurare il fatto che persino Senofane (che forse assumeva per Timone nella catabasi lo stesso ruolo già assunto da Tiresia – indovino, ma cieco – per Odisseo nel poema omerico) non viene trattato proprio con tutti i riguardi, come è provato dai luoghi riportati da Sesto Empirico (*Pyrrh. hyp.* I, 223-225) e inseriti in un contesto critico che rimarrà sostanzialmente costante anche nel più ampio trattato sestiano contro il dommatismo logico (*Adv. log.* I, 48-52, ove i versi senofanei 21, 13, 34 Diels-Kranz, riportati con compiacimento anche altrove da Sesto (*Adv. log.* I, 110; II, 236), vengono interpretati in senso opinativo e probabilistico (ossia in una visuale che l'ἀδοξαστία pirroniana avrebbe categoricamente respinto); e ciò anche a voler prescindere dal « dommatismo » di Senofane, che a Sesto non sfuggiva – e ovviamente non era sfuggito già all'acuto Timone – e che non sappiamo se precedesse o seguisse cronologicamente le tendenze scetticheggianti del vecchio precursore dell'Eleatismo (per la dibattutissima esegesi del fr. 34 Wach. cfr. in ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, Parte I, vol. III, trad. it., Firenze, 1967, pp. 149-157, la ricchissima nota del Reale). Se proprio vogliamo fare un confronto con altri viaggi poetico-filosofici nell'aldilà, sarebbe, forse, il caso di stabilire una remota somiglianza tra Senofane e il dantesco Virgilio, Pirrone e la risolutiva Beatrice, purché *absit iniuria verbis!*

sul Wachsmuth [14], il cui testo e, soprattutto, le cui annotazioni ritengo in gran parte ancora insuperati. Di validissimo ausilio mi sono stati, però, anche il Diels [15] e il nostro Voghera [16].

14. *De Timone Phliasio ceterisque sillographis graecis*, Lipsiae, 1859 e soprattutto *Timonis sillorum reliquiae* in *Corpusculum poesis graecae ludibundae*, Lipsiae, 1885², ove è riportato un dottissimo ed attualissimo commentario. Per la superiorità della disposizione wachsmuthiana rispetto a quella dielsiana vedasi PIANKO, *De Timonis Phliasii Sillorum dispositione*, « Eos », XLIII, 1948-49, pp. 120-6.

15. *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berolini, 1901, pp. 182 segg., che è divenuto istituzionale per la numerazione dei frammenti timoniani.

16. *Timone di Fliunte e la poesia sillografica greca*, Padova, 1904, opera interessantissima anche per la storia di questo genere letterario, e *Postille critiche ad alcuni dei frammenti dei Silli*, « Riv. storica antica », 1905-6, pp. 92-9. Il Nestle, che aveva affrontato importanti questioni timoniane in *Die Nachsokratiker*, Berlin, 1923, I, pp. 10 segg.; II, pp. 240 segg., è stato, invece, molto sbrigativo nella voce *Timon* in « RE », XVI A², coll. 1301-3. Numerose questioni concernenti le fonti e la validità del βίος laerziano e l'interpretazione di parecchi *Silli* si trovano affrontate non solo nel pluricitato *Antigonos von Karystos* (pp. 27 segg.) del Wilamowitz, ma anche in E. PAPPENHEIM, *Der Sitz der Schule der Pyrrhonischer Skeptiker*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », I, 1888, pp. 39 segg. Interessanti rilievi sul carattere dei *Silli*, che il Wachsmuth chiamava senz'altro *carmina irrisoria*, si trovano in J. GEFFCKEN, *Timon als Satiriker*, « Neue Jahrbuch », XXVII, 1911, pp. 409 segg.

Altri frammenti dei *Silli* che, per evitare ripetizioni, non abbiamo inclusi nella raccolta di questa sezione, sono riportati altrove in questo volume secondo le seguenti indicazioni:

Fonte	Wachsmuth	Diels	Pag. del presente volume
DIOG. LAERT. IX, 112	1	1	122
» » » 65	38	48	66
» » » 69	67	50	68
» » IV, 33	16	31	174
» » » 33	17	32	174
» » » 33	18	33	174
» » » 42	19	34	175
» » » 67	42	35	390
EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 18, 19	32	9	106
» » » 18, 28	33	10	109
» » » 18, 28	34	11	109
» » » 18, 17	35	8	106
SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 223-4	45	59,11 A 35 Vors.	143
» » » » 224	40	60,11 A 35 Vors.	144

Vita di Timone (DIOGENE LAERZIO, IX, 109-116)

Il nostro[1] Apollonide di Nicea, nel primo dei suoi *Com-* 109
mentari ai Silli da lui dedicati a Tiberio Cesare, dice che Timone era figlio di Timarco, di origine fliasia, e che, rimasto orfano ancor giovane, faceva il ballerino e che poi, avendoci pensato su, emigrò a Megara presso Stilpone[2] e, dopo aver trascorso del tempo con lui, ritornò in patria e si ammogliò. In appresso, insieme con la consorte si trasferì ad Elide presso Pirrone[3] e risiedette lì finché gli nacquero dei figli, al maggiore dei quali egli diede il nome di Xanto e gli insegnò la medicina e lo lasciò come successore della sua maniera di vivere. Questo Xanto godette chiara fama, come attesta anche 110
Sozione[4] nell'undecimo libro.

Trovandosi in ristrettezze economiche, Timone se ne andò verso l'Ellesponto e la Propontide. A Calcedonia, dove egli esercitava la sofistica, il suo successo andava crescendo sempre di più. Una volta arricchitosi, si trasferì di lì ad Atene, dove abitò fino alla morte, se si eccettua un po' di tempo che egli trascorse a Tebe. Ebbe riconoscimenti anche da parte del re Antigono e di Tolomeo Filadelfo, come egli stesso attesta a proprio vanto nei *Giambi*[5].

1. Poiché di Apollonide non sappiamo nulla, si è discusso a lungo in merito all'espressione laerziana ὁ παρ' ἡμῶν. Il Nietzsche in un primo momento (« Rheinische Museum », XXIV, p. 206) era d'accordo col Menagius nel sostituire παρ con πρό (« il nostro predecessore »), ma poi (*Beiträge*, p. 6) preferì emendare audacemente con παροιμιογράφος (« scrittore di proverbi »). Escludendo la tesi del Wachsmuth (*Sill. graec. rel.*, pp. 31 segg.) circa la comune appartenenza di Apollonide e di Diogene allo Scetticismo e quella del Reiske (« Hermes », XXIV, p. 224) circa la loro comune origine nicena, non ci resta che intendere il termine come vaga espressione di comunanza letteraria, di comune φιλοπονία (per maggiori ragguagli vedasi la nota del Gigante *ad hoc*).

2. Test. 174 Döring. Per le difficoltà cronologiche circa i rapporti Pirrone-Brisone (DIOG. LAERT. IX, 61) e Timone-Stilpone vedasi DÖRING, *Die Megariker*, pp. 156-7.

3. Sul fatidico e piuttosto simbolico incontro con Pirrone, cui ironicamente allude Aristocle (EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 18, 14), vedasi l'articolo dell'Untersteiner in « Riv. critica di storia della filosofia », IX, 1954, pp. 284 segg.

4. Per questo erudito peripatetico, fiorito nella seconda metà del II sec. a. C. e autore di una *Successio philosophorum* in 13 libri, vedasi DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, pp. 148-52.

5. Cfr. WACHSMUTH, *Sill. graec. reliquiae*, p. 42. Il Wilamowitz (*Antigonos von Karystos*, p. 42) propone « nelle *Apparenze* » (ἐν δαλμοῖ).

Egli era, come attesta Antigono [6], anche un buon bevitore e, durante il tempo libero dagli studi filosofici, componeva opere poetiche: poemi epici e tragedie e drammi satireschi
111 (trenta drammi comici e sessanta tragici) e silli e cinedi. Si ricordano di lui anche scritti in prosa dell'estensione di circa ventimila righe, come è menzionato anche da Antigono di Caristo [7], che, tra l'altro, fece la biografia di Timone. I *Silli* si dividono in tre libri; in essi, dalla sua posizione di Scettico, ingiuria e beffeggia i Dommatici in forma di parodia. Il primo di questi libri ha un carattere semplicemente espositivo, mentre il secondo e il terzo sono in forma dialogica: vi appare lui stesso che interroga Senofane di Colofone [8] circa ogni filosofo in particolare, e Senofane gli fornisce ampie spiegazioni, nel secondo libro sui pensatori antichi e nel terzo su quelli moderni (ragion per cui alcuni hanno dato al terzo libro anche il titolo di
112 *Epilogo*). Il primo libro contiene gli stessi argomenti, tranne che la rappresentazione poetica è a personaggio unico; esso comincia così:

Ditemi ora voi tutti, che siete intriganti sofisti [9].

Morì quasi novantenne, come dicono sia Antigono [10] sia Sozione nell'undecimo libro. Io ho sentito riferire che era anche monocolo: del resto egli stesso soleva chiamarsi « Ciclope ».

C'è stato anche un altro Timone, il misantropo.

Egli fu, adunque, filosofo, ed anche amante del giardinaggio, e preferiva starsene per i fatti suoi, come dice ancora Antigono [11]. È fama che Ieronimo il Peripatetico [12] dicesse di lui: « Come presso gli Sciti lanciano dardi sia quelli che si danno

6. Cfr. WILAMOWITZ, *op. cit.*, pp. 41 segg. La notizia è confermata in ATHEN. X, 438; AELIAN. *Var. hist.* II, 41.

7. Cfr. WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 42.

8. Circa l'interpretazione scettica del pensiero di Senofane cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 223-225 e *Adv. log.* I, 48-52, 110; II, 236, ove sono citati con compiacimento e commentati i versi senofanei: « Quello ch'è chiaro niun uomo lo vide né mai sarà alcuno / Che sappia intorno agli dei e a quello che dico del mondo; / Ed anche se alcuno, per caso, di ciò ch'è reale trattasse, / Non lo saprebbe egualmente: in tutti c'è solo opinare » (21 B 34 Diels-Kranz).

9. Fr. 1 Diels = 1 Wachsmuth. Per Timone tutti i filosofi dommatici sono sofisti (cfr. frr. 9, 4 e 38, 2 Wach.). Fonte dell'espressione timoniana è HOM. *Il.* V, 484.

10. Cfr. WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 43.

11. Cfr. *ibidem*, p. 45.

12. Fr. 7 Wehrli.

alla fuga sia quelli che si danno all'inseguimento, così, tra i filosofi, alcuni vanno a caccia di allievi rincorrendoli, altri scansandoli, e in questa seconda maniera agiva, appunto, anche Timone ».

Egli fu acuto sia come pensatore sia come motteggiatore; 113
fu amante della cultura e capace di fornire stesure di miti ai poeti e di aiutarli a comporre azioni drammatiche. Fornì parti di tragedie ad Alessandro [13] e ad Omero [14].

Quando, però, sentiva baccano di servette o di cani, sospendeva ogni sua attività: il suo ideale era quello di lavorare in santa pace [15].

Si tramanda che persino Arato [16] gli chiedesse come procurarsi un testo sicuro della poesia di Omero, e che egli rispondesse: « Se riesci ad imbatterti in manoscritti antichi e non in quelli che sono " corretti " oggigiorno » [17].

I suoi componimenti poetici egli li lasciava giacere alla 114
rinfusa per la casa e talora mezzo rosicchiati. Gli capitò, così, che, nel leggerne qualcuno al retore Zopiro [18], si mise a srotolarne una qualche parte e a recitarla; giunto alla metà, trovò solo per caso i frammenti che sino a quel momento non aveva saputo dove diamine fossero. A tal segno giungeva la sua « indifferenza » [19]!

Ma era pure profluente nel lavoro, tanto che non riusciva ad avere tempo neppure per pranzare.

13. Alessandro Etolo (Test. 10 Snell).

14. Omero di Bisanzio (Test. 8 Snell). Per ulteriori ragguagli sui rapporti tra Timone e questi poeti vedasi SCHROMM, *Tragicorum Graecorum hellenisticae aetatis fragmenta*, Monasterii, 1929, pp. 16 segg.

15. È molto probabile che qui il Laerzio autobiografizzi un po' il rissoso carattere di Timone. L'Untersteiner (*art. cit*) propende, perciò, col quadro che del Fliasio ci ha lasciato Aristocle.

16. L'autore dei *Fenomeni* (cfr. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, p. 121).

17. Timone intendeva colpire sarcasticamente Zenodoto (cfr. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, p. 43; PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, pp. 98, 139), alla cui edizione omerica, ricca di atetesi e di spiedi, preferiva una lettura tradizionale, come aveva fatto il suo maestro Pirrone (cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* I, 272, 281-282).

18. Retore di Clazomene, che fiorì nella prima metà del III sec. a. C., ricordato in QUINT. III, 6, 3.

19. Il Gigante traduce « distrazione »: ma non si tratta di un semplice fatto psicologico, bensì di una opzione coerente con i princìpi filosofico-etici, in analogia con l'atteggiamento di Pirrone verso i cani e i carri della strada (cfr. DIOG. LAERT. IX, 63 segg.).

Si racconta che egli, scorgendo Arcesilao che attraversava la piazza dei Cercopi, gli dicesse: « Che fai tu qui, dove siamo noi uomini liberi? » [20]

Era solito dire stringatamente contro quelli che danno un giudizio sui sensi mediante la testimonianza dell'intelletto

Si dier convegno Attaca e Numenio [21]

Era abituato a parlare così anche per solo scherzo. A un tale che mostrava la propria ammirazione per ogni cosa, disse: « Perché non ammiri anche il fatto che noi, pur essendo in tre, abbiamo quattro occhi? » Erano, infatti, monocoli lui e il suo allievo Dioscuride [22], mentre quello al quale egli indirizzava la battuta era sano.

115 Una volta Arcesilao gli domandò ironicamente cosa fosse venuto a fare da Tebe ad Atene; Timone rispose: « Per guardarvi sdraiati e farmi una risata! ». Nei *Silli* egli assalì Arcesilao, ma ne tessé la lode nel poemetto intitolato *Il banchetto di Arcesilao* [23].

Come dice Menodoto [24], egli non lasciò nessun successore, e la sua scuola rimase interrotta finché non la riassestò Tolomeo di Cirene [25]. Come attestano, invece, Ippoboto [26] e Sozione, furono suoi allievi Dioscuride di Cipro, Nicoloco di Rodi, Eufranore di Seleucia, Prailo della Troade. Secondo quello che dice lo storico Filarco [27], Prailo fu così ardimentoso che, ingiusta-

20. Cfr. WILAMOWITZ, *Antigonos von Karystos*, p. 44. La battuta « cinica » di Timone intendeva colpire la mollezza orientale del ricco antagonista.

21. Cfr. RITTER-PRELLER, *Paroem. graec.* I, p. 37; II, p. 16, 212. Attaca era un ladro della Tessaglia e Numenio un ladro di Corinto. Secondo il Wilamowitz (*Antigonos von Karystos*, p. 32), Timone intenderebbe colpire Numenio, discepolo di Pirrone (DIOG. LAERT. IX, 68, 102), che sarebbe passato al dommatismo. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 89) traduce con infedele arguzia: « Le francolin et le corlieu se rencontrèrent », intendendo il verso come l'inizio di una favola-apologo di due uccelli uno più sciocco dell'altro.

22. Dioscuride di Cipro (cfr. § 115).

23. Fr. 79 Diels.

24. Fr. 4 Jacoby.

25. Scettico, allievo di Eubulo, fiorito intorno al 100 a. C. (cfr. DEICHGRÄBER, *Die griechische Empirikerschule*, pp. 172, 258). Sulla infondatezza della notizia di Menodoto in merito a Tolomeo come fondatore della Medicina Empirica vedasi DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 31-2.

26. Citato spesso dal Laerzio, fiorì verso la fine del III sec. a. C. e fu autore di due opere: *Sulle sette filosofiche* e *Intorno ai filosofi*.

27. Fr. 67 Jacoby.

mente accusato di tradimento, affrontò la pena senza degnare i concittadini neppure di una parola.

Allievo di Eufranore fu Eubulo di Alessandria, e di que- 116
st'ultimo fu discepolo Tolomeo, che ebbe, a sua volta, come allievi, Sarpedone ed Eraclide. Allievo di Eraclide fu Enesidemo di Cnosso, che scrisse otto libri di *Discorsi pirroniani* [28]. Questi ebbe come allievo Zeusippo, suo concittadino, e questi ebbe come allievo Zeusi il Piedipiatti, e questi ebbe come allievo Antioco di Laodicea. Quest'ultimo fu maestro di Menodoto di Nicomedia, medico empirico, e di Teoda di Laodicea; allievo di Menodoto fu Erodoto di Tarso, figlio di Arieo [29]; allievo di Erodoto fu Sesto l'Empirico, autore dei dieci *Trattati Scettici* [30] e di altre ottime opere. Allievo di Sesto fu Saturnino il Chiuso [31], empirico anche lui [32].

Dai « Silli »

Libro I

(Diogene Laerzio IX, 40 = 2 Wach. = 46 Diels)

Qual riconobbi tra i primi Democrito, accorto pastore
Di favole [1], conversatore che medita il dritto e il rovescio.

28. La loro sintesi ci è pervenuta attraverso Fozio (*Bibliot.* 213).

29. Il Kudlien legge: « Erodoto figlio di Arieo di Tarso ».

30. Per l'ampia questione concernente il numero dei libri di Sesto rinvio a quanto ho riassunto in Sesto Empirico, *Contro i matematici*, pp. VII-VIII.

31. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 327, n. 1), seguendo il Nietzsche (*Beiträge*, p. 10), propone la sostituzione di questo nomignolo con καθ' ἡμᾶς (« nostro contemporaneo »). Saturnino fu allievo di Sesto e probabile fonte di Diogene. Per altre interpretazioni vedasi Gigante, nota *ad hoc*.

32. Per la tesi della continuità dello Scetticismo pirroniano-timoniano prospettata qui da Diogene e sulla vetustà del rapporto tra Scetticismo e Medicina (prima tendenzialmente e poi dichiaratamente empirica) vedansi Goedeckemeyer, *Die Geschichte der griechischen Skeptizismus*, pp. 27 segg. e Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, pp. 279 segg.

1. Le doti stilistiche di Democrito (per cui cfr. Cic. *De or.* I, 11; Plutarch. *Quaest. conv.* V, 7, 6; Sext. Emp. *Adv. log.* I, 265) vengono qui viste sotto una luce piuttosto ambigua (cfr. Wachsmuth p. 93). Fonte d'ispirazione parodistica è Hom. *Il.* I, 263; IV, 341. Sul senso preciso dell'espressione vedansi gli ottimi rilievi del Cortassa (*Due giudizi di Timone di Fliunte*, in particolare pp. 318-21).

(PLUTARCO, *Numa* 8 = 3 Wach. = 58 Diels)

Pitagora, poi, che propende per ciurmatrici opinioni [2],
A caccia di uomini, amico [3] di dignitoso parlare.

(DIOGENE LAERZIO IX, 23 = 4 Wach. = 44 Diels)

Parmenidea generosa possanza e [4] non molto-opinante,
Di lui che astrasse il pensiero da inganno di ogni apparenza [5].

(DIOGENE LAERZIO IX, 25 = 5 Wach. = 45 Diels)

Gran forza, con lingua che afferma e che nega [6], non pronta
[a mollare [7],
Di Zenone che tutti censura, oppure Melisso che si erge
Su molte fantasime e solo di poche rimane al di sotto.

(DIOGENE LAERZIO I, 34 = 6 Wach. = 23 Diels)

Qual, poi, Talete, tra i saggi saggio, astronomia in persona [8]

(DIOGENE LAERZIO III, 7 = 7 Wach. = 30 Diels)

Duce di tutti era lui [9], spallutissimo, ma nel parlare
Di dolce vocio [10], somigliante al frinir di cicale che stanno
Sugli alberi di Echedemo, effondendo concento di gigli.

2. Ossia per le arti magiche, con cui il Pitagorismo continuerà ad intrattenere rapporti fino all'età cristiana (cfr. PORPHYR. *De Pythag.* 23-25; IAMBLIC. *Vita Pythag.* 60-62).

3. Il termine ἀοριστής (confidente, familiare) è omerico (*Il.* XIV, 216; *Od.* XIX, 179). Timone intende satireggiare l'eloquenza sacrale di Pitagora.

4. Seguo l'emendamento dielsiano di τήν in οὐ.

5. Per una diversa interpretazione vedasi UNTERSTEINER, *Parmenide*, Firenze, 1958, p. 14.

6. Per l'ἀμφοτερογλωσσία di Zenone cfr. PLUTARCH. *Pericl.* 4; DAVID, *Schol. ad Aristot. Cat.* 22-28, e quanto è riportato in Wachsmuth, pp. 97-9.

7. L'epiteto omerico οὐκ ἀλαπαδνός (*Il.* VIII, 32, 415 *et alibi*) è di solito attribuito a tori e cinghiali: esso, perciò, da Timone « non sine ironia usurpatum est » (Wachsmuth) nei riguardi dell'Eleate i cui ragionamenti « mettono di cattivo umore quelli che tentano di risolverli » (ARIST. *Phys.* VI, 239 b 10).

8. Il termine astratto ἀστρονόμημα sembra al Wachsmuth (p. 101) « ridicule fictum ad normam similium non paucorum verborum ».

9. Platone. Per la tormentata questione dell'epiteto seguente (che trovasi anche in HESYCH. MIL. 55, p. 42, 10 Floch) e di altri punti di questi versi si rinvia all'ampia nota del Gigante in DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, pp. 489-90.

10. Per il contrasto tra la robustezza di Platone e la debolezza della sua voce cfr. DIOG. LAERT. III, 4-5.

(DIOGENE LAERZIO VII, 15 = 8 Wach. = 78 Diels)

E vidi una vecchia fenicia [11], ingorda, in ombrosa superbia,
Di tutto bramosa [12]; i suoi cenci minuscoli vanno a brandelli
Sottili: la mente ella aveva peggiore di vacuo ronzio [13].

(PLUTARCO, *De virt. mor.* 6, 446 E = 9 Wach. = 58 Diels = 72 A 10 Diels-Kranz)

Ardimentoso, incessante, ovunque balzasse, appariva
Canino il vigor d'Anassarco [14]. Sapiente, di certo, era lui
(Lo dicono), eppure infelice: lo facea rinculare natura
Soggetta al piacer; ed è, questa, terrore di tutti i sofisti.

(DIOGENE LAERZIO IX, 52 = 10 Wach. = 47 Diels)

Protagora, il mettiti-in-mezzo, di logomachie buon campione [15].

(ATENEO IX, 406 a = 11 Wach.)

[Prodico] che annuncia le ore dietro compenso [16].

(DIOGENE LAERZIO VI, 18 = 12 Wach. = 37 Diels)

[Antistene], cianciator tutto-fare.

(PLUTARCO, *Dion* 17 = 13 Wach. = 38 Diels)

[Speusippo], a sfottere bravo.

11. È Zenone di Cizio, sulla cui origine semitica ha insistito anche il Pohlenz (*La Stoa*, I, pp. 25 segg.).

12. Il continuo indagare e l'acribia del fondatore della Stoa vengono qui sarcasticamente rappresentati come difetti di ordine morale. Anche Sesto Empirico (*Adv. eth.* 190-191) insiste sulle gravi incongruenze etiche di Zenone.

13. Il κινδαψός era uno strumento musicale di scarso valore. Non è improbabile, però, che qui Timone abbia usato la parola σκινδαψός che, come sappiamo da Sesto (*Adv. log.* II, 133), non ha alcun significato.

14. Il carattere fiero, nonostante la professione di apatia, di Anassarco « l'Eudemonico », amico di Pirrone, è ben rilevato in DIOG. LAERT. IX, 59. Da notare il compiaciuto accostamento di Anassarco ai Cinici.

15. Parodia di HOM. *Il.* XV, 679. Per l'esatta interpretazione di questo verso, che non è in contrasto con fr. 48 Wach. ma solo era, forse, situato in un contesto diverso, vedasi G. CORTASSA, *Due giudizi di Timone di Fliunte*, pp. 322-5.

16. Allusione doppiamente sarcastica ai guadagni che Prodico ricavò dal suo libro *Le Ore* (cfr. PHILOSTR. *Vita soph.* I *proem.*) e dagli oroscopi che egli dava alla gente.

(DIOGENE LAERZIO VII, 16 = 20 Wach. = 39 Diels)

Intanto uno stuolo accoglieva [17] di poveri, ch'eran fra tutti
I più pezzenti e i più morti di fame che fossero al mondo.

(ATENEO IV, 158 a = 21 Wach.)

Egli [18] imbandì di lenticchie il dodicesimo chicco.

(ATENEO IV, 158 a = 22 Wach.)

E la zenoniana lenticchia . . .
. . . (non può) far bollire chi non con sagacia ha imparato [19].

(SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.* 172 = 23 Wach. = 66 Diels)

Con lamentazioni mortali taluno, gemendo, diceva [20]:
Ahimé, cosa soffro? Ora quale saggezza può nascermi quivi?
Pitocco mentale son io, un chicco non ho d'intelletto!
Invano penso io di potere sfuggire a improvvisa rovina.
O tre e quattro volte beati i nullatenenti e quei tali
Che non trangugiano a scuola quei cibi che s'erano cotti!
Ma il fato mi ha condannato a struggermi in tristi contese,
In miserie e in quante altre cose rincorrono fuchi mortali.

(DIOGENE LAERZIO VII, 170 = 24 Wach. = 41 Diels)

Chi è questi [21] che come caprone sorveglia le file dei prodi?
Un fioccaparole, una pietra di Asso, mortaio sguarnito! [22]

(GALENO, *Ad Hippocr. epid.* VI = 25 Wach.)

Che vuoi, tu [23], congetturare? Carne ne hai poca e molte ossa.

17. Si satireggia il «pauperismo» di Zenone di Cizio. Per un analogo atteggiamento anti-zenoniano del comico Filemone cfr. Wachsmuth, p. 122.
18. Ancora Zenone.
19. Probabilmente Timone mette queste parole in bocca ad uno stupido e fedele zenoniano.
20. Sono lamenti di un giovane che ha seguito la dura scuola stoica della virtù.
21. Allusione maligna all'eccessiva lentezza di Cleante. Lo spunto parodistico è tratto da HOM. *Il.* III, 196.
22. O «senza pestello» (Gigante): il mortaio è valido «solum pistillo aliunde allato» (Wachsmuth, p. 129). Si allude forse all'assenza di originalità in Cleante, che dipendeva tutto da Zenone.
23. Si tratta di un parolaio, forse un retore.

(GELLIO III, 17, 4 = 26 Wach. = 54, 3 Diels)

Platone, anche tu![24] Bramosia prese anche te d'imparare!
Con spesa di molto danaro un libriccino comprasti:
Di lì principiando, apprendesti a metter Timeo per iscritto.

(DIOGENE LAERZIO II, 126 = 28 Wach. = 29 Diels)

Aprendo un discorso col ciglio aggrottato, da stolto gradasso[25].

(DIOGENE LAERZIO IX, 6 = 29 Wach. = 43 Diels)

Con grido di cùculo Eràclito tra loro s'alzò, spregiatore
Del volgo, ad enigmi parlando[26].

(ATENEO IV, 162 e = 30 Wach.)

Di pranzi smanioso, con occhio di cervo, ma duro di cuore[27].

(ATENEO IV, 160 c = 31 Wach.)

Dal nome con cui, tu nascendo[28], tua madre ti prese a chiamare
Mi sembra davver che tu sia un bello e grosso caprone.

(SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.* 141 = 36 Wach. = 70 Diels)

Tutto all'intorno prevale bonaccia[29].

(SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.* 141 = 37 Wach. = 64 Diels)

Lui[30], come io lo pensai, in tranquillità di bonaccia

24. Timone finge di cogliere Platone nell'atto indegno di plagiare un trattato di fisica del pitagorico Timeo, derivandone il dialogo omonimo. L'assurdo plagio verrà respinto da Proclo (*In Plat. Tim. Comm.* I, 1a segg.).

25. Viene qui satireggiato il «plumbeo» Menedemo di Eretria, allievo di Fedone e simpatizzante di Platone. Per il suo carattere fiero e solenne cfr. DIOG. LAERT. II, 127 segg.

26. Fonte della parodia è HOM. *Il.* I, 247 segg.

27. Si allude a Ctesibio, discepolo di Menedemo e premurosamente assistito da Arcesilao (cfr. DIOG. LAERT. IV, 37). Fonte della parodia è HOM. *Il.* I, 225.

28. L'allusione è per Cleante, come è confermato dal fr. 24 Wach. = 41 Diels. Cleante, poi, era chiamato scherzosamente dai suoi amici anche asino, perché sosteneva da solo il fardello di Zenone (cfr. DIOG. LAERT. VII, 170).

29. Allusione all'atarassia pirroniana (cfr. anche SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 10). Il Diels propende ad assegnare questo e il frammento seguente al poema *Apparenze*.

30. Così, forse, appariva Pirrone nell'Ade.

Libro II

(Diogene Laerzio II, 107 = 41 Wach. = 28 Diels)

A me non importa un bel niente di questi ciarloni [31] e neppure
D'altri e chi sia mai Fedone o Euclide [32] l'attaccabrighe,
Che tra i Megaresi introdusse l'amore per i battibecchi [33].

(Diogene Laerzio V, 11 = 43 Wach. = 36 Diels)

Né d'Aristotele io curo la leggerezza penosa [34].

(Diogene Laerzio II, 6 = 47 Wach. = 24 Diels)

E dicon che lì c'è Anassagora, il formidabile eroe,
La « Mente »: ché proprio sua mente d'un battibaleno la sveglia
Suonò ed il tutto raccolse che prima era un grosso pasticcio [35].

(Sesto Empirico, *Adv. phys.* I, 57 = 48 Wach. = 5 Diels)

† Di tutti i sofisti d'allora e di quanti poi furono al primo [36], †
Di lingua per nulla sgradito né sconsiderato né duro,
A Protagora: e voller ridurre in cenere tutti i suoi scritti,
Giacché dei numi egli scrisse che né sapea né poteva
Scoprir quali mai siano essi e quale essi abbian natura.
Pur ogni prudente accortezza serbava: ma questo non valse
Per lui; ma alla fuga ei si diede, perché così non bevesse
Socratica fredda bevanda e giù discendesse nell'Ade.

31. Allusione ai Socratici in generale o, forse, ai soli Megarici.

32. Fondatori della Scuola Megarica. Cfr. Test. 8 Döring e Diog. Laert. II, 105.

33. Per l'abilità dialettica che i Megarici mostrarono di possedere fin dall'inizio cfr. Döring, *Die Megariker*, pp. 91 segg.

34. Nell'affrontare i più svariati rami dello scibile umano con *animus* dommatico. Mi sembra erronea la traduzione « vuotezza astrusa » offerta dal Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 100) forse sulle orme del Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 82-3). Il frammento era, forse, strettamente legato a quello anti-accademico riportato in Diog. Laert. IV, 67.

35. Cfr. tra l'altro, Aristot. *Phys.* VIII, 1, 250 b 25-27; l'idea della sveglia sembra quasi suggerita da Aristot. *Metaph.* I, 4, 984 b 15-18.

36. La ricostruzione del verso solo parzialmente citato da Sesto è del Diels. Per la caduta in disgrazia di Protagora presso gli Ateniesi cfr. Diog. Laert. IX, 61; Cic. *De nat. deor.* I, 23, 63; Philostr. *Vita soph.* I, 10; Euseb. *Praep. ev.* XIV, 19.

(DIOGENE LAERZIO VIII, 67 = 49 Wach. = 42 Diels)

Empedocle, poi, va gridando
Versi al mercato: ne mise in un blocco quanti poteva
Di principi, egli pur principe, e tutti indigenti ancor d'altri [37].

(DIOGENE LAERZIO II, 19 = 50 Wach. = 25 Diels)

Da queste ricerche [38] deviava il marmista [39] di leggi ciarlone,
Incantator degli Elleni e maestro in sottili discorsi,
Buon fiuto [40], di retori scempio, mezzo attico [41] in fare ironia.

(SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 10 = 51 Wach. = 25 Diels)

[Platone] non volle che quello [42] restasse
« Etologo » [43]

(ATENEO XI, 505 e = 52 Wach.)

Come Platone inventava, esperto a plasmar mirabilia

(DIOGENE LAERZIO II, 55 = 53 Wach. = 26 Diels)

Una diade fiacca o una triade d'opere o anche molte altre
Qual ne scrivea Senofonte o l'impeto non dissuadente
D'Eschine [44].

(DIOGENE LAERZIO II, 66 = 54 Wach. = 27 Diels)

Qual d'Aristippo la molle natura che va palpeggiando
Il falso [45].

37. Ossia di Amicizia e Contesa (cfr. l'analogo rilievo in ARISTOT. *Metaph.* I, 4, 985 a 20 segg.).

38. Ossia dalle indagini fisiche (cfr. ARISTOT. *Metaph.* I, 987 b 1-4; *De part. anim.* 642 a 24-31; SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 8).

39. Socrate, per la cui attività di scultore cfr. PLIN. *Nat. hist.* XXXVI, 32; PAUSAN. I, 22, 8; IX, 35, 7.

40. « Enuncti vero cum omnes Attici a Quintiliano XII, 10 dicantur, tum optimo iure Socrates, homo nasutissimus » (Wachsmuth, p. 170).

41. Il Wachsmuth sostituisce ὑπαττικός con ὑπαστικός (= men che urbano, mezzo incivile).

42. Socrate.

43. Il termine che ho traslitterato (non si pensi alla moderna etologia!) vale, insieme, come « maestro di etica » e « buffone ».

44. Come Senofonte, anche Eschine fu allievo di Socrate e autore di dialoghi che Menedemo stimava plagiati (cfr. DIOG. LAERT. II, 60). Qui Timone, come attesta Diogene (II, 62), alluderebbe ai discorsi giudiziari di Eschine.

45. « Minime vero licet interpretari " quae potuit tactu a falso discernere veram " » (Wachsmuth, p. 175). Il Gigante, però, continua a tradurre « col tatto distingue il vero dal falso ».

Libro III

(Diogene Laerzio X, 2 = 55 Wach. = 51 Diels)

Dei fisici il massimo porco, da Samo il più cane venuto,
Maestro dell'abbecedario [46], più ciuco di tutti i viventi [47].

(Ateneo VII, 279 f = 56 Wach.)

Corteggiatore del ventre, la cosa più ingorda di tutte [48].

(Sesto Empirico, *Adv. eth.* 171 = 57 Wach. = 65 Diels)

Dai grandi clamor guastatori, elargitor di speranze [49].

(Sesto Empirico, *Adv. math.* I, 53 = 58 Wach. = 61 Diels)

Quanto a grammatica, alcuno bisogno non ha di ricerca,
Quando egli pure imparasse i segni fenici di Cadmo [50].

(Ateneo VII, 281 d = 59 Wach.)

Quando si deve calare, proprio ora vuol darsi al piacere [51]:
C'è tempo d'amore, c'è tempo di nozze, e di smetter c'è tempo!

(Ateneo I, 22 d = 60 Wach. = 2 Diels)

Molti [52] in Egitto si pascono, in quel guazzabuglio di razze:
Dei libri hanno fatto trincee, cose infinite imbestiando
Dentro un pollaio di muse.

46. Allusione maligna all'attività di maestro elementare esercitata da Epicuro e da suo padre (cfr. Athen. XIII, 588 a segg.).

47. Sulla scarsa cultura di Epicuro furono quasi sempre d'accordo – e a torto – gli Scettici (cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* I, 1 segg.).

48. Questa ingiusta accusa contro Epicuro si è ripetuta infinite altre volte per secoli.

49. Il colpo è diretto agli Stoici.

50. Timone, come poi spiega Sesto (*Adv. math.* I, 54-56), non intende colpire la grammatica « elementare », che è indispensabile a tutti, bensì quella « tecnica » degli Alessandrini.

51. L'allusione colpisce Dionisio di Eraclea, detto l'Apostata, perché passò dal severo Zenone ai Cirenaici e si diede « a frequentare bordelli e a vivere spudoratamente » (Diog. Laert. VII, 166-167).

52. Allusione ai grammatici del Museo di Alessandria, ben pasciuti dal mecenatismo tolemaico.

(DIOGENE LAERZIO VII, 161 = 61 Wach. = 40 Diels)

Dal seducente Aristone [53] c'è pur chi deriva una schiatta.

(ATENEO XIII, 610 b = 65 Wach.)

Vien pure un ingrossamento [54]
Dal molto imparare: una cosa ch'è, poi, la più vuota di tutte.

Da « Apparenze »

(SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.* I = 67 Diels)

Nel modo più agiato, tranquillo,
Per sempre privo di affanni e immoto in identico stato,
Senza badare ai vortici di lusinghiera sapienza [1].

(SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.* 20 = 68 Diels)

Oppure io stesso dirò come a me questo appare che sia,
Qual regolo esatto del vero avendo un parlar favoloso:
Che sempre esiste, di certo, natura del Dio e del vero,
Dai quali con somma giustizia procede la vita dell'uomo [2].

(SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 30 = DIOGENE LAERZIO IX, 105 = 69 Diels)

Sì, l'apparenza ha vigore in tutti quei luoghi ove giunga!

(SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.* 164 = 72 Diels)

. . . Privo di repulsa e di scelta [3].

53. Timone allude alla suasività del pur austero Aristone di Chio, la cui etica Cicerone avrebbe accostata a quella di Pirrone.

54. Non possiamo dire se venga colpito ancora una volta Platone (per il suo πλατυσμός fisico ricordato in fr. 7 Wach. = 30 Diels) o un altro filosofo in particolare oppure, come è più probabile, la paideia enciclopedistica in generale.

1. Timone rappresenta qui la « perfetta disposizione » dello Scettico.

2. Timone qui parla di religiosità e di etica non filosofiche, ma fondate sul fenomeno.

3. È la posizione adiaforica dello Scetticismo in sede morale.

Da « Contro i fisici »

(SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* III, 2 = B 75 Diels)

Anche Timone stabilì che si deve anzitutto ricercare questo, cioè se si può assumere una cosa in base ad un'ipotesi [1].

(SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* VI, 66 = B 76 Diels)

Oltre a ciò, il tempo è composto di tre parti, e una di queste parti è il passato, un'altra è il presente e un'altra il futuro, e di esse il passato non è più, il futuro non è ancora, il presente, poi, o è indivisibile o è divisibile. Ma esso non può essere indivisibile, « perché – come osserva Timone – nell'indivisibile non si può generare nessuna cosa che sia divisibile », quali sono, ad esempio, il nascere e il perire [2].

1. Non possiamo dire con certezza se si alluda polemicamente ai sillogismi ipotetici della Stoa (cfr. le mie osservazioni in SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XXXVIII segg.) oppure ai postulati assiomatici delle scienze in generale e della matematica in particolare.

2. Analoghe argomentazioni sono in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 143-144 e *Adv. phys.* II, 193-197.

LA CRISI DELL'ACCADEMIA ANTICA

Fin dalle sue origini e per la sua stessa generosità indagativa il pensiero di Platone si presenta spesso come un edificio non ultimato o addirittura solo sbozzato e manifesta segni di perplessità e di dubbio, come avviene in ogni ricerca autentica che, tra sforzi e tentativi, mira a giungere ad una verità non prefabbricata. Una notevole parte di quel « sistema » platonico che era destinato ad essere considerato come un'istituzione dommatica del castello della filosofia, veniva offerta dal filosofo come un'ipotesi, come un qualcosa di verosimile o addirittura come una fiaba [1], quantunque non ci sfugga, in tali casi, la modestia modernamente – più che socraticamente – ironica di chi fu uno dei più geniali scrittori di tutti i tempi.

Anche per questi motivi le contraddizioni dialettiche che alimentarono fino alla morte la fecondità creativa di Platone erano destinate a manifestarsi come vere e proprie scollature dopo che egli ebbe raccomandato ai suoi eredi dell'Accademia « la donna sua più cara ». Ed è probabile che gli eredi di Platone, pur nel culto quasi sacrale per il loro fondatore, si muovessero in un clima di libertà che fa loro onore [2], ma che, nello stesso tempo, non solo fomentava aporie circa la corretta esegesi della dottrina scritta o non scritta di Platone [3], ma poneva in atto anche una vera e propria crisi di identità filosofica.

Già con gli immediati successori, infatti, si prospettavano le difficoltà ermeneutiche dei dialoghi – in particolare di quelli « zetetici » – e il bisogno di chiarire i risultati e le « ipotesi » scientifiche che Platone aveva enunciati. Tanto Speusippo quanto Senocrate, che un'antica tradizione [4] vuole fedeli continuatori del maestro, si tormentarono circa il rapporto da stabilire tra l'evidente e il non-evi-

1. Cfr. PLAT. *Phaed.* 61b-c, 70b, 81d; *Polit.* 277d; *Tim.* 29c-d; *Gorg.* 523a.

2. Cfr. H. CHERNISS, *L'enigma dell'Accademia antica*, Firenze, 1974, pp. 71 segg. e l'ampia nota della Isnardi-Parente in ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, parte II, vol. III, Firenze, 1974, 2, pp. 861-77.

3. Cfr. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968, pp. 8-11, 305-11.

4. Cfr. CIC. *Varro* IV, 14; IX, 34; *De fin.* V, III, 7-8; VI, 16; DIOG. LAERT. IV, 1.

dente, tra il sensibile e l'intellegibile ed erano spinti a riprendere in considerazione il mondo dell'opinione, oscillante tra cielo e terra, tra verità ed errore, tra bene e male [5]. Né questo bastava! Se il culto della matematica e delle altre scienze affini non venne mai trascurato, è anche innegabile, d'altra parte, che il fascino della cultura orientale, già vivo nell'ultimo Platone, non contribuiva a ristabilire chiarezza scientifica, ordine metodologico e sicurezza di risultati sotto i ventilati platani dell'Accademia [6].

Di qui, anche, il riaccostamento quasi conciliativo degli Accademici ad una *Weltanschauung* retorico-letteraria, già adombrata in certi pacati recuperi fatti da Platone nella sua consolidata maturità [7]. Ma, mentre il maestro aveva saputo sussumere ogni eterogeneità nel più alto piano speculativo, gli allievi, invece, forse presentendo il pericolo di un loro naufragio teoretico, si rivolsero – già ai tempi di Speusippo e di Senocrate, ma più accentuatamente con Crantore – a quella problematica di ordine morale che nessuno più di Platone aveva profondamente sentita, ma che ora si profilava quasi come unica ancora di salvezza e come segno di distinzione dell'Accademia da altre scuole, specialmente dal Peripato [8].

Anche i successori di Aristotele, infatti, comportandosi con notevole libertà nei confronti del loro maestro, erano suscettibili a

5. Per Speusippo cfr. P. LANG, *De Sp. Academici scriptis*, Bonn, 1911, fr. 29 e relative discussioni (a proposito di questo frammento lo Zeller, op. cit., p. 899, ha sottolineato che il nipote di Platone « nella misura in cui volgeva lo sguardo al particolare dell'esperienza, si allontanava da quell'unità dei princìpi supremi cui aveva mirato Platone »). Per Senocrate cfr. R. HEINZE, *Xen. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892, fr. 5 (a proposito di questo frammento si rinvia alla nota della Isnardi-Parente sulla teoria senocratea della *doxa* in ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, Parte II, vol. III, 2 pp. 935-6).

6. Già la demonologia senocratea, pur partendo dal bisogno di interpretare alcuni dialoghi platonici (specialmente il *Simposio*), non è priva di quegli elementi irrazionalistici che emergeranno sempre più nel passaggio dal Platonismo al Neoplatonismo (cfr. HEINZE, *Xenocrates*, pp. 78 segg.; PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1960², *passim.*; P. BOYANCÉ, *Xénocrate et les Orphiques*, « Rev. des Études Anc. », L, 1948, pp. 218-31); ma carattere ancora più composito si riscontra nelle teorie astronomiche e psicologiche di Eraclide Pontico (cfr. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Heft VII, Basel-Stuttgart, 1969, pp. 32 segg.).

7. Come avviene nel *Fedro*, ove Platone tende generosamente la mano ad Isocrate, allievo di Gorgia.

8. Anche se la vecchia tesi del Credaro (*Lo scetticismo degli Accademici*, I, pp. 128-9) circa il distacco di Arcesilao dal Peripato per poter passare da studi scientifico-sperimentali a studi dialettico-letterari è per lo meno alquanto discutibile, sappiamo da varie fonti che Crantore raggiunse la massima notorietà con il suo trattato etico-consolatorio *Sul lutto* (DIOG. LAERT. IV, 27). Molto audace, al contrario, e non solidamente dimostrata è la tesi del Weische (*Cicero und die Neue Akademie*, pp. 18-20) in merito alla provenienza peripatetico-teofrastea dello Scetticismo in Arcesilao.

voci estranee, ma non si ebbe quasi mai presso di loro, pur nel corso secolare della loro storia, una vera e propria rivoluzione paragonabile a quella che rinnovò l'Accademia nel III secolo a. C. [9]. Le più profonde aporie aristoteliche servivano ad aprire, con una certa pacatezza epistemologica, la famosa « porta della verità » [10] nei vari settori della conoscenza e della scienza; le aporie platoniche, invece, coinvolgendo teoresi e prassi, provocavano drammaticamente soluzioni antinomiche, slanci e scoraggiamenti e, alla fine, inducevano a percorrere anche strade in gran parte inesplorate.

Per tutto ciò Arcesilao, quando operò la sua svolta e vibrò quasi un colpo di maglio, era in buona fede convinto di restaurare il migliore platonismo: la sua esplosiva innovazione aveva, infatti, avuto molti decenni di gestazione e il suo incontro con Pirrone gli dovette sembrare piuttosto occasionale e per nulla rivelativo [11].

Per la comprensione della crisi dell'Accademia Antica sono illuminanti i passi di Sesto Empirico [12], di Numenio-Eusebio [13] e di Agostino [14] qui di seguito riportati.

Pur con le sue sempre acute riserve critiche, mutuate anche dalla tradizione enesidemea, Sesto considera questa crisi come qualcosa di fecondo, non solo perché mise in piena luce le contraddizioni insite

9. Dopo aver presentato l'Accademia Antica come sostanzialmente fedele a Platone (fondandosi, tra l'altro, su Cic. *Varro* IV, 17), il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 100) quasi esclama: « La nouvelle Académie changea tout cela ». Il cambiamento ci fu, ma non si trattò di un fulmine a ciel sereno.

10. Cfr. Arist. *Metaph.* II, 1, 993b 5.

11. Mentre lo Haas (*De philosophorum scepticorum successionibus*, p. 21) considerava, con molta unilateralità critica, la Nuova Accademia come erede diretta del Pirronismo, con altrettanta – se pur brillante – unilateralità, il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 97 segg.) ha affermato che l'Accademia sarebbe divenuta scettica anche se Pirrone non fosse mai esistito.

12. I passi sestiani di *Pyrrh. hyp.* sono stati tradotti dal testo teubneriano del 1958 emendato dal Mau; quelli di *Adv. log.* e di *Adv. eth.* dal vecchio testo del Mutschmann del 1911, bisognoso di aggiornamento.

13. Nella traduzione del brano numenio-eusebiano ho seguito il testo di E. des Places, Paris, 1973, fr. 24, pp. 61-6, che è il più aggiornato rispetto alle precedenti raccolte numeniane curate dal Thedinga (Bonn, 1875), dal Mullach (*Frag. philos. graec.*, Parisiis, III, 1881, pp. 153-64) e dal Leemans (Bruxelles, 1937). Per più ampie notizie sul pensatore di Apamea si rinvia a S. Guthrie, *N. of Apam.*, London 1911; H. C. Puech, *N. d'Apam. et les théologies orientales au second siècle*, « Ann. de l'Inst. de Philol. et d'Hist. Orient. », 1933-34, pp. 745 segg.; G. Martano, *Numenio d'Apam., un precursore del neoplatonismo*, Roma, 1941; M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, cit., pp. 223-5; soprattutto, infine, l'introduzione del des Places in Numenius, *Fragments*, pp. 7-41.

14. La traduzione del passo agostiniano è stata eseguita sul testo di W. M. Green (S. Aur. August., *Opera*, Pars II, 2 in *Corpus Christian. Series Latina*, Turnholdti, 1970.

nel pur dommatico Platone, ma anche perché gli Accademici furono spinti quasi dalla forza delle cose ad accostarsi al Pirronismo già esauritosi con Timone e ormai bisognoso della vitale linfa della pur aborrita dialettica [15].

Al contrario di Sesto, il suo quasi contemporaneo Numenio, fedele e scrupoloso dommatico di un Pitagorismo che andava confluendo verso Plotino, considera, invece, la crisi dell'Accademia come una catastrofe da cui ci si può salvare soltanto con un ritorno ad un Platone pitagorico. Ma, pur partendo da opposte prospettive, Numenio è, in qualche tratto, d'accordo con l'Empirico nel ritenere il pur venerando Platone come il primo responsabile, ancorché involontario, del guazzabuglio accademico per certe sue oscurità. Tra accenti di deferenza, inoltre, egli timidamente rimprovera a Platone una certa indulgenza nei riguardi degli aspetti raffinatamente conversativi del Socratismo che potevano essere confusi con i « belletti della Sofistica » [16]. Insomma, Scetticismo e Neo-platonismo, le due ruote della biga che portava la filosofia greca al suo dissolvimento, giravano all'unisono non poche volte, benché ciascuna di esse, polemizzando con l'altra, minacciasse di uscirsene dall'unico asse.

Un grande pensatore, che fu anche un grande uomo, sperimentò per lungo tempo e con moderna angoscia tutto questo travaglio: Agostino. Egli, non molto dopo la sua conversione definitiva al Cristianesimo [17], seguendo in gran parte certe indicazioni ciceroniane [18] in merito ad un esoterismo accademico, propose, come sua ipotesi alla fine della sua serrata polemica contro gli Accademici stessi, il

15. A proposito dell'ambiguo rapporto di Sesto con la dialettica rimando a quanto ho notato in SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XLVII-XLVIII.

16. Anche Sesto, che sa spesso utilizzare anche lui i sofismi, li condanna, rimproverando alla dialettica di non poterli dissolvere (cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 229 segg.). La maggiore dipendenza della Nuova Accademia da Socrate più che da Platone è stata sostenuta, sulla base di passi ciceroniani (*De or.* III, XVIII, 67; *Varro*, XII, 46; *De rep.* III, 12), dallo Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften*, III, pp. 36 segg.).

17. Il *Contra Acad.*, insieme col *De vit. beat.*, e col *De ord.*, fu scritto alla fine del 386, dopo le dimissioni di Agostino dall'insegnamento di retorica a Milano. Anche il grande pensatore cristiano si proclama zetetico: egli dice che « l'uomo non erra quando cerca, poiché egli cerca per non sbagliare », ma l'errore consiste « nel ricercare sempre e nel non trovare mai » (I, 4). Il che porta inevitabilmente alla disperazione pirroniana, dalla quale può sollevarci solo il Vangelo col suo *quaerite et invenietis* (II, 9).

18. Nella conclusione della sua polemica Agostino, essendo ormai nata in lui la fiducia di trovare nei Platonici « quod sacris nostris non repugnet » (III, 43), esorta il suo interlocutore Alipio a leggere, ormai senza timore, gli *Academica* di Cicerone, da cui egli ha desunto tutte le sue informazioni sul pensiero accademico (III, 45); non si dimentichi, inoltre, la presenza in quest'opera di molti brani dell'*Hortensius* la cui lettura segnò la conversione di Agostino dalla retorica alla filosofia.

persistere di una continuità idealistico-spiritualistica da Platone a Plotino. E Agostino, anche se si allontana enormemente dalla verità storica [19], sente più di ogni filosofo moderno il bisogno di chiarire l'enigma di quell'Accademia che, con tutte le sue vicissitudini e i suoi contrasti interni e le sue contraddizioni teoretiche, conservò pur sempre l'inconfondibile sigillo dell'anello di Platone.

Le tre testimonianze, anche se non costituiscono per noi una chiarificazione definitiva e filosoficamente dimostrata della crisi accademica, ci danno almeno la possibilità di capire che il fenomeno arcesilao-carneadeo non venne fuori come un capriccio di stravaganti personalità: esso, invece, nasceva dalla necessità di far venire tanti nodi platonici allo stretto e sottile pettine dello Scetticismo.

L'Accademia platonica antica e lo Scetticismo nel giudizio di Sesto Empirico

(*Pyrrh. hyp.* I, 1-4)

È verosimile che chi svolge una certa indagine pervenga 1
o ad una scoperta o alla negazione della scoperta e all'ammissione dell'incomprensibilità oppure alla perseveranza nell'indagine. Ecco, forse, perché, per quanto concerne le ricerche 2
di ordine filosofico, alcuni hanno affermato di avere scoperto il vero, altri hanno asserito che non è possibile comprenderlo, altri, infine, continuano ancora a cercarlo. E credono di essere 3
pervenuti alla scoperta del vero quelli che propriamente sono chiamati Dommatici – tali sono, ad esempio, Aristotele, Epicuro ed alcuni altri –; proclamano, invece, che il vero è incomprensibile Clitomaco, Carneade e altri Accademici; continuano, infine, ad indagarlo gli Scettici. Perciò è conforme a ragione 4
ritenere che le principali « filosofie » siano tre: la dommatica, l'accademica e la scettica.

19. L'interpretazione agostiniana, secondo cui gli Accademici avevano *certam de veritate sententiam* (II, 29), ma la tenevano nascosta ai profani per poter meglio condurre la loro battaglia contro il materialismo della Stoa, è stata respinta da quasi tutti gli studiosi del problema. Essa ha trovato, comunque, un appassionato difensore nel secolo scorso in Geffers (*De nova Academia Arcesilao auctore constituta*, Gymn. progr., Göttingen, 1849) e un sostenitore agguerrito e solitario nel nostro secolo in Olof Gigon (*Zur Geschichte der sogenannte Akademie*, « Mus. Helv. », I, 1944, pp. 47-54; *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, Fond. Hardt, III Gerl, 1955, pp. 25-61).

(*Pyrrh. hyp.* I, 220-225)

220 Sostengono, comunque, alcuni che la filosofia accademica s'identifica con quella scettica. Ma su questa identificazione si può aprire un dibattito [1].

A quanto dicono i più, di Accademie ce ne sono state tre: la prima e più antica, quella di Platone; la seconda o Media, quella di Arcesilao, l'allievo di Polemone [2]; la terza o Nuova, quella di Carneade e di Clitomaco. Alcuni, però, aggiungono anche, come quarta Accademia, quella di Filone e di Carmida; altri, infine, annoverano come quinta quella di Antioco. Co-
221 minciando, pertanto, dall'Accademia Antica, mettiamoci a considerare, anche, in che cosa le suddette concezioni filosofiche differiscano dalla nostra.

Orbene: alcuni sostennero che Platone è dommatico, altri che è aporetico [3], altri, infine, che per un verso è aporetico e per un altro è dommatico. Secondo questi ultimi, infatti, Platone nei suoi discorsi di esercitazione [4], nei quali viene presentato Socrate che o parla scherzosamente con alcuni oppure polemizza con i Sofisti, rivela un carattere esercitativo e dubitativo, ma mostra, al contrario, un carattere dommatico quando parla sul serio per bocca di Socrate o di Timeo
222 o di altri personaggi siffatti [5]. Sarebbe superfluo aprire adesso una discussione a proposito di quanti lo considerano dommatico oppure per un verso dommatico e per un verso aporetico, giacché essi stessi di già riconoscono che c'è differenza tra lui e noi. Se, poi, egli sia un vero e proprio scettico è una que-

1. Per la provenienza enesidemea del presente brano vedasi la nota del Natorp in « Rheinische Museum », XXXVIII, 1883, p. 32.

2. Secondo Diogene Laerzio (IV, 18) Polemone aveva una certa avversione per le speculazioni dialettiche e preferiva sottolineare i fatti della vita. Per lui il puro dialettico era come « uno che abbia imparato mnemonicamente un manuale di armonia musicale e non sappia suonare armoniosamente ». Forse anche Timone diceva cose analoghe contro i Megarici, amici dell'Accademia.

3. Per questa dicotomia nell'esegesi del pensiero di Platone cfr., tra l'altro, DIOG. LAERT. III, 49 segg.

4. Nel passo laerziano sopra citato questi dialoghi vengono detti « zetetici » e si dividono in « maieutici » (*Alcib. pr.*, *Alc. sec.*, *Theag.*, *Lys.*, *Lach.*) e « peirastici » (*Euthyphr.*, *Menon*, *Ion*, *Charm.*).

5. Per analoghi rilievi in merito al dogmatismo di Platone in ispecie nel *Timeo* cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 141-144.

stione da noi discussa con maggiore ampiezza nei *Commentari* [6]; in questa sede, tuttavia, discutendo il problema per sommi capi in opposizione a Menodoto [7] e ad Enesidemo [8] (costoro, infatti, sono stati i massimi sostenitori di quel punto di vista), affermiamo che, quando Platone fa rivelazioni sulle idee e sulla reale esistenza della provvidenza o sul fatto che la vita virtuosa è preferibile a quella viziosa, si comporta da dommatico nel caso egli dia l'assenso a queste cose ritenendole realmente esistenti, o, comunque, nel caso che egli le ritenga maggiormente probabili, si sottrae al carattere dello Scetticismo, perché egli esprime un giudizio di preferenza in base a probabilità o improbabilità [9]: che, infatti, una tale posizione filosofica sia estranea a noi, risulta con la più chiara evidenza da quanto abbiamo detto precedentemente [10]. E se pure egli pro- 223
nuncia certe espressioni alla maniera scettica – quando, cioè, a quel che dicono, fa esercitazioni –, questo non basta a renderlo scettico: difatti chi si esprime dommaticamente su un solo tema o giudica nella totalità una rappresentazione come preferibile ad un'altra in base a probabilità o improbabilità ⟨oppure fa una rivelazione [11]⟩ su qualcuna delle cose non-evidenti, proprio costui viene ad acquisire un carattere dommatico, come mostra anche Timone nei suoi rilievi a proposito di Senofane. Infatti, dopo averlo lodato in molti luoghi fino 224
al punto da dedicargli i *Silli*, lo ha rappresentato che dice in istato di afflizione [12]:

Oh! Se anch'io una mente ben salda avessi ottenuto
Andando in due direzioni: sentiero mendace mi trasse

6. Si tratta probabilmente di un'opera sestiana che è andata perduta.

7. Così intendo col Mutschmann, con lo Heintz e col Bury (in opposition to...), mentre il Pappenheim preferisce sostituire Menodoto con Erodoto, il medico-filosofo di Tarso che fu maestro di Sesto Empirico. Il Tescari, infine, seguendo il Natorp, traduce: « attenendoci a Menodoto e ad Enesidemo ».

8. È probabile che Enesidemo desse un'interpretazione scettica del pensiero di Platone, quando era ancora un seguace dell'Accademia.

9. Non accettando la tesi enesidemea di un vero e proprio scetticismo di Platone, Sesto mira a distinguere ancor più lo scetticismo dal probabilismo. Quest'ultimo si riduce, alla fine, ad una scelta opzionale.

10. Ossia in *Pyrrh. hyp.* I, 21-24, 188-191.

11. L'aggiunta è del Pappenheim.

12. 21 A 35 Diels-Kranz; p. 200 in DIELS, *Poet. phil. frag.* = 45 Wach. Il brano è importante non solo perché segue la tesi di un abbandono dello scetticismo da parte di Senofane in età matura, ma anche perché dà un'interpretazione immanentistica al discusso pensiero del Colofonio.

In inganno, quand'ero già vecchio e d'ogni ricerca affrancato.
Dovunque, infatti, la mente volgessi, andava dissolto
Tutto nell'Un, nello Stesso, e sempre ogni cosa ch'esiste,
Ovunque tendesse, sostava in unica eguale Natura.

Per questo Timone lo chiama « semilibero da gloria » e « non perfetto inglorioso » nei versi in cui dice [13]:

Senofane quasi inglorioso, derisor degli omerici inganni [14],
Se un Dio dagli uman segregato plasmò egli uguale dovunque,
Inconcusso ed illeso, pensiero più d'ogni pensiero.

E lo chiamò « quasi inglorioso » nel senso che Senofane è, per qualche aspetto, immune da gloria, e « derisor degli omerici inganni », perché dileggiava l'inganno menzionato da Omero.
225 Eppure Senofane si comportava da dommatico, perché – in contrasto con le prenozioni di tutti gli altri uomini – sosteneva che uno è il tutto e che il Dio è connaturato con tutte le cose e che è di forma sferica e non soggetto a passione o a mutamento ed è razionale [15]: dal che è anche facile indicare la differenza che passa tra Senofane e noi.

Comunque stiano le cose, in base a quanto si è detto risulta pienamente chiaro che, anche se su certe questioni Platone è rimasto nell'aporia, ciò nonostante non può essere considerato uno scettico, dal momento che in alcune questioni risulta pronunciarsi a favore dell'esistenza di cose non-evidenti [16] o assegna la preferenza ad alcune cose non-evidenti in base alla loro probabilità [17].

(*Adv. log.* I, 141-149)

141 Orbene, Platone nel *Timeo*, dopo aver distinto le cose in intellegibili e sensibili e dopo aver affermato che le cose intellegibili possono essere apprese dalla ragione e che, invece, quelle sensibili possono essere soltanto opinate, viene a definire, con la massima chiarezza, la ragione come criterio della

13. *Ibid.* Diels-Kranz = 40 Wach.
14. Per gli inganni degli dei cfr. 21 B 10, 11, 12 Diels-Kranz. Lo spunto è tratto da Hom. *Il.* II, 114. Platone è d'accordo con Senofane in *Resp.* 380 d segg.
15. Cfr. 21 B 23, 24, 25, 26 Diels-Kranz.
16. Cioè delle idee.
17. Come si evince dall'« ipotesi » cosmogonica del *Timeo*.

conoscenza delle cose, pur considerando, insieme con quella, l'evidenza che si riscontra mediante la sensazione. Egli dice così [18]: « Che cosa è ciò che è sempre e che non ha generazione? 142
E che cosa è ciò che diviene e non è mai? L'uno può essere appreso dal pensiero per mezzo della ragione, l'altro dall'opinione per mezzo della sensazione ». E affermano i Platonici che 143
egli chiama « ragione comprensiva » quella che comprende insieme l'evidenza e la verità. È indispensabile, infatti, che la ragione, nel dare il giudizio della verità, parta dall'evidenza, dal momento che appunto per mezzo delle cose evidenti si genera il giudizio di quelle vere. Ma l'evidenza non è di per sé bastevole alla conoscenza del vero, giacché, se una cosa appare secondo evidenza, non per questo essa possiede anche un'esistenza vera, ma è indispensabile la presenza di un organo che giudichi quale cosa si limita solo ad apparire e quale cosa, oltre ad apparire, sussiste anche veramente; e quest'organo è, per l'appunto, la ragione. Sarà, pertanto, indispensabile il con- 144
corso di entrambi questi fattori, ossia dell'evidenza (in quanto questa fornisce alla ragione il punto d'avvio per il giudizio di verità) e della ragione stessa (perché l'evidenza possa essere sottoposta ad esame). Quindi, per venire a contatto con l'evidenza e per giudicare quanto di vero ci sia in essa, la ragione ha bisogno, a sua volta, del supporto della sensazione: difatti essa, accogliendo per mezzo di quest'ultima la rappresentazione, formula il pensiero e la scienza del vero, di guisa che la ragione risulta essere comprensiva dell'evidenza e della verità; il che equivale a dire che essa è « apprensiva » [19].

Così la pensa Platone; Speusippo, invece, tenendo conto 145
che, tra le cose, alcune sono sensibili e altre intellegibili, afferma [20] che criterio delle intellegibili è la ragione conoscitiva, mentre delle sensibili è la sensazione conoscitiva. E considera sensazione conoscitiva quella che si accosta alla verità razionale.

18. PLAT. *Tim.* 27d. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 54.

19. Così Sesto, che pur non ha mancato di rilevare spunti zetetici in Platone, propende alla fine per un'interpretazione rigidamente razionalistica del platonismo vero e proprio. Questo rigore, però, è da lui più ammirato della equivoca concezione stoica della φαντασία καταληπτική.

20. Fr. 29 Lang. Per la controversa interpretazione di questa testimonianza vedasi l'annotazione della Isnardi-Parente in ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, Parte II, vol. III, 2, pp. 898-9.

146 Come, infatti, le dita del flautista o dell'arpista posseggono, sì, un'attitudine artistica, ma quest'ultima non trova la sua perfezione principalmente in esse, bensì viene pienamente raggiunta mercé un'esercitazione connessa alla ragione, e come la sensibilità del musico possiede un'attitudine a percepire in modo apposito l'armonico ed il disarmonico, ma questa non sgorga da sé, bensì viene generata da un procedimento razionale, allo stesso modo anche la sensazione conoscitiva desume naturalmente dalla ragione la sua pratica conoscitiva connessa ad uno stabile discernimento delle cose esistenti.

147 Senocrate, da parte sua, ammette [21] l'esistenza di tre sostanze: di una sensibile, di una intellegibile e di una composta e opinabile, e di queste la sensibile è all'interno del cielo, l'intellegibile è ⟨quella⟩ che è propria di tutte le cose che sono al di fuori del cielo, l'opinabile e composta, infine, è quella del cielo stesso, giacché esso è visibile per mezzo della sensazione
148 ed è, altresì, intellegibile per mezzo dell'astronomia. Stando, dunque, così le cose, egli indicava la scienza come criterio della sostanza esterna al cielo ed intellegibile, ⟨la⟩ sensazione come criterio di quella interna al cielo e sensibile, e l'opinione come criterio di quella mista; e, in linea generale, fra questi criteri, quello che si esercita mediante la ragione conoscitiva egli lo considerava saldo e vero, quello che si esercita mediante la sensazione lo riteneva, sì, vero, ma non allo stesso modo di quello che si esercita mediante la ragione conoscitiva, e, infine, quello composto lo stimava comune al vero ed al falso, giacché
149 l'opinione è vera per un lato, falsa per un altro. Ragion per cui ci sarebbero state assegnate anche tre Moire: Atropo, la Moira delle cose intellegibili, essendo essa inamovibile, Cloto delle cose sensibili, Lachesi, infine, di quelle opinabili.

(*Adv. eth.* 51-59)

51 I filosofi dell'Accademia e quelli del Peripato hanno detto che essa [la virtù] è un bene, ma non proprio il primo. Essi, infatti, hanno pensato che a ciascuno dei beni bisogna asse-

21. Fr. 5 Heinze. Per l'interpretazione di questo passo vedasi la nota della Isnardi-Parente in ZELLER-MONDOLFO, cit., pp. 935-6.

gnare il proprio ruolo e la propria dignità. Perciò anche Cran- 52
tore [22], con l'intento di darci un'immagine evidente di quanto stiamo dicendo, si servì di un esempio, senza dubbio, grazioso. « Se noi potessimo immaginare – egli afferma – che un teatro contenesse insieme tutti quanti gli Elleni e che vi si presentasse ciascuno dei beni e si mettesse a gareggiare per il primo premio, saremmo immediatamente guidati anche alla consapevolezza della differenza che tra i beni intercorre. In primo 53
luogo, infatti, la ricchezza incederà sul proscenio e proclamerà: " Io, signori di tutta l'Ellade, offrendo a tutti gli uomini ornamento e vestiti e scarpe e ogni altro conforto, sono indispensabile a malati e a sani, e in pace offro le cose amabili, in guerra divento il nerbo delle azioni ". Allora tutti gli Elleni, ascol- 54
tando queste parole, all'unanimità ordineranno di assegnare il primo premio alla ricchezza. Ma se, mentre questa viene proclamata vincitrice, si presenterà il piacere

(Ivi c'è amor, ivi c'è desiderio, ivi dolce convegno,
Parlar lusinghiero che ruba persin dei più saggi la mente) [23]

e, levandosi in mezzo, dirà che è giusto proclamarlo vincitore 55

(Non salda è la ricchezza: dura un giorno,
Fiorisce breve tempo e vola via [24]

e viene perseguita non per sé, ma per la gloria ed il piacere che ne derivano), allora certamente tutti quanti gli Elleni, pensando che la realtà delle cose non sia altro che questo, grideranno che al piacere bisogna tributar la corona. Ma nel 56
momento in cui anche questo sta per riportare la palma, se si lanciasse avanti la salute con le divinità a lei compagne [25] e mostrasse che senza di lei non si trae giovamento alcuno né da ricchezza né da piacere

22. Lo Zeller (*op. cit.*, pp. 1046 segg.), che pur ritiene Crantore sostanzialmente un « fedele rappresentante dell'Accademia » e la sua etica come « genuinamente platonica », rileva che, specialmente con questo pensatore, si acuisce il distacco « dalle basi speculative del puro platonismo ». Il fatto che gli Accademici si limitarono ad indagini di ordine morale fa sentire la necessità di un nuovo soffio rivivificatore.

23. Hom. *Il.* XIV, 216-7.

24. Eurip. *Elec.* 944; *Phoen.* 558.

25. Panacea, Igea, Asclepio, etc.

(Che aiuto dà ricchezza a me malato?
Vorrei campar per poco e alla giornata
Con vita gaia e non languire ricco) [26],

57 allora, ancora una volta, tutti quanti gli Elleni, ascoltandola e rendendosi conto che non sussiste la felicità se è buttata in un letto e ammorbata, proclameranno che la salute ha vinto. Ma, proprio quando anche la salute sta cantando vittoria, non appena entrerà in ballo il coraggio, cinto intorno da un forte drappello di prodi e di eroi, e si erigerà nel mezzo e dirà:
58 " O uomini dell'Ellade, se non ci sono io, in mano altrui va a cadere il possesso dei vostri beni, e i nemici si augurerebbero che voi abbondaste di tutti i beni, perché pensano di potervi tenere in pugno ", allora gli Elleni, ascoltando anche queste parole, conferiranno il primo premio alla virtù [27], il secondo alla salute, il terzo al piacere, e l'ultimo ruolo assegneranno alla ricchezza ».

59 E così Crantore assegnava le parti del secondo attore alla salute, tenendo dietro ai filosofi sopra mentovati [28].

La crisi dell'Accademia Antica vista in chiave neo-pitagorica

(NUMENIO, *apud. Euseb. Praep. ev. XIV*, 4-5, 726 a-729 b; da 727 b *ad finem* = fr. 24 des Places)

726 *a* Suvvia, esaminiamo col nostro discorso anche i successori dello stesso Platone.

Si dice che egli, avendo fatto dell'Accademia il centro delle sue discussioni, sia stato il primo ad avere il nome di « accademico » e ad aver creato quel tipo di filosofia che suole essere

26. EURIP. *Teleph.* fr. 714 Nauck.

27. Da rilevare che in un primo momento si parla di ἀνδρεία (virtù che Platone riservava soprattutto ai custodi dello Stato) e alla fine di ἀρετή (in senso generico). Stando almeno alla testimonianza di Sesto, la vasta problematica della virtù in Platone appare con Crantore alquanto malridotta, nonostante la indiscutibile grazia tutta platonica dell'apologo.

28. Ossia agli Accademici, ai Peripatetici e, in fondo, anche agli Stoici, contro cui Crantore, in altre questioni, soleva polemizzare (cfr. PLUTARCH. *Consol. ad Apoll.* 3, 102 c-e; CIC. *Lucull.* XLIV, 135 per l'opposizione all'ἀπάθεια stoica e in difesa di quella μετριοπάθεια che sarà gradita agli Scettici non intransigenti e in contrasto col vecchio Pirrone, come leggesi in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 235-236; *Adv. eth.* 161).

chiamata « accademica ». Nella direzione della scuola gli successe Speusippo [1], figlio di Potone, sorella di Platone, poi Senocrate [2], poi ancora Polemone [3]. Si tramanda, però, che già costoro, pur avendo cominciato ad attingere al sacro focolare platonico, portarono alla dissoluzione le dottrine del maestro, avendo contaminato i suoi punti di vista con l'introduzione di *b* dottrine estranee. Sicché c'è da temere che la meravigliosa forza dei celebri dialoghi di Platone si sia presto spenta e che, alla morte di quell'uomo, si sia estinta anche l'eredità delle sue dottrine.

Dai filosofi suddetti, invero, ebbero inizio lotte e dissensi, che non si sono mai interrotti fino ai nostri giorni, e per questo motivo pensatori che seguano con zelo fedele le concezioni care a Platone non ce ne sono affatto in tutta l'esistenza dell'Accademia tranne uno o due o, al massimo, quanti se ne contano sulla punta delle dita; anzi neppure costoro sono rimasti completamente immuni dai belletti della Sofistica, dal momento che anche i primi seguaci di Platone sono stati accusati di questo difetto.

Si tramanda, infatti, che a Polemone successe Arcesilao [4], il quale notoriamente abbandonò le dottrine di Platone e fondò *c* una strana o, come si suol dire, una « seconda » Accademia. Egli diceva, invero, che su tutte le cose bisogna « sospendere il giudizio », perché tutte le cose sono « incomprensibili » e i discorsi « verso l'uno o l'altro senso » sono equipollenti tra loro, mentre sono inattendibili vuoi i sensi vuoi ogni ragionamento. Perciò egli lodava questa massima di Esiodo [5]:

Umano intelletto gli dei conservano nell'occultezza.

1. Cfr. Diog. Laert. III, 4; IV, 1; Apollod. fr. 344 Jacoby; *Acad. phil. ind. herc.* II, 33; VI, 28.

2. Cfr. Diog. Laert. IV, 3, 14; Apollod. fr. 345 Jacoby; *Acad. phil. ind. herc.* VI, 41.

3. Cfr. Diog. Laert. IV, 16; Apollod. fr. 346 Jacoby; *Acad. phil. ind. herc., dcest.*

4. Secondo Diogene Laerzio (IV, 21) e secondo l'*Index Herculanensis* (Q, 4-8), il successore di Polemone fu Cratete. E probabilmente a quest'ultimo sarebbe successo Crantore, se non gli fosse premorto (cfr. Diog. Laert. IV, 27). Secondo i *Fasti Academici* (Mekler, pp. 117-8) la successione allo scolarcato si svolse nei seguenti periodi: Speusippo 348/7-339; Senocrate 339-315/4; Polemone 315/4-298/7; Cratete 298/7-270/69; Arcesilao 268-241/0.

5. Hesiod. *Op.* 42. Esiodo non viene menzionato tra i « precursori » dello Scetticismo né in Diog. Laert. IX, 71-74 né in alcun luogo sestiano.

d E tentava di instaurare anche certi paradossi [6]. E si dice che, dopo Arcesilao, Carneade e Clitomaco, fondatori di una « terza » Accademia, continuarono ad allontanarsi dai loro predecessori. Alcuni ne aggiungono anche una « quarta », ossia quella di Filone e di Carmida; né manca chi ne annovera una « quinta », vale a dire quella di Antioco [7].

727 a Di tal fatta furono, presso a poco, i successori di Platone. Ma, se vuoi avere conoscenza del loro modo di pensare, prendi a leggere Numenio Pitagorico, il quale nel primo dei trattati intitolati *Sulla infedeltà degli Accademici a Platone* scrive b testualmente quanto segue.

Sotto Speusippo, nipote di Platone, e sotto Senocrate, successore di Speusippo, e sotto Polemone, che ereditò la direzione della scuola da Senocrate, continuava a conservarsi pur sempre immutato il carattere essenziale delle dottrine platoniche, giacché non ancora era venuta alla luce codesta tanto decantata « sospensione del giudizio » con certe altre 10 concezioni ad essa affini. Eppure anche quelli, peraltro, dissolvendo per molti aspetti certi princìpi platonici e stravolgendone certi altri, non rimasero fedeli all'eredità quale essi l'avevano originariamente ricevuta da Platone, ma, pur prendendo c l'abbrivo da lui, si divisero, con maggiore o minore rapidità, in diverse correnti, consapevolmente o inconsapevolmente o anche, in parte, per qualche altro motivo forse non privo di ambizione personale. Né io intendo dire nulla di spiacevole 15 nei riguardi di Senocrate, ma piuttosto è mia intenzione parlare in difesa di Platone. Mi dispiace molto, infatti, che essi non seppero subire e fare ogni cosa per salvare – sotto ogni profilo e in ogni caso – una totale identità di vedute con Platone. Eppure tutto ciò l'avrebbe da loro ben meritato quel Platone che, pur non essendo superiore al grande Pitagora, tuttavia 20 non era stato, forse, neanche inferiore a quel maestro al quale i discepoli si attengono con fedeltà e con venerazione, e perciò d sono riusciti molto bene ad attribuirgli onori divini. E di questo

6. L'amore del paradosso era tipico degli Stoici; ma, secondo Eusebio, lo Scetticismo non è meno paradossale dei suoi peggiori avversari dommatici.

7. Circa il vario numero delle Accademie cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 220 segg. Pur partendo da prospettive radicalmente opposte, Sesto ed Eusebio espongono la cosa con pari ironia nei riguardi di questi problematici seguaci di Platone.

fatto si sono resi conto – nostro malgrado – anche gli Epicurei, e perciò costoro non si sono mai visti assumere in alcun caso atteggiamenti e posizioni che fossero in contrasto con Epicuro, ma hanno proclamato di essere pienamente d'accordo con le dottrine del loro « sapiente » e appunto per questo hanno conservato a buon diritto il loro appellativo. Anzi, neppure per quanto concerne quegli Epicurei che sono vissuti tanto tempo dopo il loro maestro si è mai riscontrato che essi facessero la benché minima affermazione che indicasse un contrasto né tra loro stessi né con Epicuro e che valga persino la pena di menzionare. Ma ogni nuova importazione è per loro un atto di prevaricazione – o piuttosto un atto di empietà – e viene condannata. E appunto per questo nessuno ne avrebbe neppure l'ardire, ma in una diuturna pace restano tranquille le loro dottrine a causa della perpetua concordia che regna tra loro. Ecco perché la scuola epicurea è molto simile ad una vera e propria placidissima repubblica la quale abbia un'unica mente e professi un'unica opinione. E perciò essa ha avuto ed ha e presumibilmente continuerà ad avere « affezionati seguaci » [8]. Invece gli Stoici si sono divisi in fazioni, e queste sono cominciate a nascere fin dal tempo dei loro primi fondatori e non sono finite neppure ai giorni nostri. Essi si redarguiscono tra loro appassionatamente con aspre confutazioni, e alcuni di loro sono rimasti ancora fedeli allo Stoicismo, altri hanno ormai mutato indirizzo. Pertanto i loro principali esponenti sono simili a signorotti di provincia, essi che, con le loro discordie, hanno avuto la grave responsabilità di spingere i loro seguaci ad incriminare gravemente i loro predecessori e ad incriminarsi reciprocamente tra loro, professandosi ognora gli uni più Stoici degli altri [9]. E ciò vale specialmente per quanti sono stati visti ricorrere con più minuziosa grettezza agli appigli di ordine « tecnico » [10]. Proprio costoro infatti, superando gli altri in saccenteria e punzecchiamenti [11], erano più pronti a dar lezione agli altri.

728 a

b

8. Nell'uso del termine φιλαχόλουδος Numenio ha presente ARISTOPH. *Ran.* 395 segg.; anche in parecchi altri luoghi egli si compiace di ricorrere ad espressioni aristofanesche.

9. Su questi contrasti interni nel campo della Stoa insiste spesso, con pari compiacimento, anche Sesto Empirico (*Adv. log.* I, 227-260).

10. Soprattutto nel settore dell'agguerrita dialettica.

11. Cfr. ARISTOPH. *Ran.* 1496-9.

Comunque, molto prima di costoro si erano trovati in questa situazione i discepoli di Socrate, quando cavarono fuori tutta una varietà di argomentazioni: in un modo particolare Aristippo,
c 50 in un altro Antistene, e in un altro i Megarici e gli Eretriesi o se ce ne furono altri oltre costoro.

Causa di questa scissione fu il fatto che, siccome Socrate poneva tre divinità [12] e svolgeva il suo pensiero filosofico secondo moduli che erano convenienti a ciascuna di esse, i suoi allievi non se ne rendevano conto, ma credevano che egli facesse ogni sua affermazione alla buona e secondo un'ispira-
55 zione fortuita che di volta in volta prendeva casualmente il sopravvento in un modo o in un altro.

Platone, poi, attenendosi a Pitagora (egli sapeva benissimo che Socrate faceva appunto siffatte affermazioni non rifacendosi ad altro se non alla fonte pitagorica e che parlava con piena consapevolezza), trovò anch'egli i legami fra le cose in
d una maniera inconsueta e non facile a risultar manifesta.
60 Trattando ciascuna questione nel modo in cui egli credeva e tenendola nascosta in modo che per metà fosse resa evidente e per metà rimanesse non-evidente, scrisse indubbiamente in modo solido e sicuro, ma egli stesso venne a causare il dissenso che si ebbe dopo di lui e provocò le più stiracchiate interpretazioni delle sue dottrine, non certo per invidia né per malanimo.
65 Ma a proposito di uomini tanto antichi non voglio dire parole che non siano favorevoli! Tuttavia è indispensabile che noi, resici una buona volta consapevoli di quel fatto, ci riconduciamo piuttosto ad esso nel formulare la nostra opinione e, come abbiamo pregiudizialmente affermato che noi distinguiamo nettamente Platone da Aristotele e da Zenone [13], così anche
729 *a* adesso lo teniamo distinto dall'Accademia, se il Signore lo consente, e permettiamo che egli, di per sé considerato, per-

12. Fantasioso anello di congiunzione tra Platone, Filone d'Alessandria e i Neo-platonici, Numenio insiste sul triadismo di un Dio-padre, di un Dio-creatore e di un Dio-mondo, lo vede presente nei filosofi a lui più cari e fa cosa gradita ai pensatori cristiani, specialmente a quelli arianeggianti come Eusebio, e non solo a costoro, ma anche a grandi triadisti antichi, medievali e moderni (Proclo, Scoto Eriugena ed Hegel). Sesto Empirico ignorava le audacie dommatiche del suo singolare contemporaneo di Apamea!

13. Numenio è giustamente ostile a quell'*appeasement* tra le tre scuole che aveva causato il miscuglio eclettico da Panezio a Cicerone (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 394 segg.).

maluisti ⁊: quē admodum nobis cum his qui loqui nesciant disputandum sit. Et ille. Quoniam olim cum mihi tam obscurum est: ⁊ nunc tua professione satis indicas te loquendi peritū esse velim explices vtilitatem primo huius inquisitionis tuę: q̄ aut superflua est (vt opinor) ⁊ ei multo magis respondere superfluū est: aut si cōmoda visa fuerit: et a me explicari nequierit: precario abs te impetrem: vt magistri officiū ne grauere. Deminuisti inquā hesri me esse pollicitum de istis vocabulis post acturum. Et nunc solum ille monet: vt que ludicra pueris ꝓposui digam in ciuitas an ista preferri cum ea oriundi tā potius q̄ vendēdi gratia proponam: nunc antēq̄ stilum nostrum tenebre occupent: que patrone Academicorum solent esse: volo inter nos hodie plenissime constet: ad quas questionē nobis explicandā mane surgendū sit. Itaq̄ responde queso. Vtrum tibi videāt Academici habuisse certā de ꝟitate sententiā: ⁊ eā temere ignotis: vel non purgatis animis prodere noluisse: an vero ita senserint: vt eorum disputationes se habent? Tum ille. Quid illis al fuerit scquit nō temere cōfirmabo. Nam quātū ex libris colligi dak tu melius nosti q̄ i verba sniam tua promouere soleant.

5 Hoc autem de meipso si cōsulis inuentum nondum esse verū puto: Addo etiam q̄ ab academicis flagitabas: nec posse inueniri me putare non solum inolita quam semper fere animaduertisti opinione mea: sed etiam auctoritate magnorum excellentiūq̄ philosophorum: quibus nō prebere colla siue imbecillitas nostra seu sagacitas ipsorum vltra quā iam inueniri posse credendū est nescio quomodo me compellit. Hoc est inquā quod volui. Nam verebar: cū tibi quoq̄ id videretur q̄ mihi disputatio nostra manca remanere nullo existente qui ex altera pte rē venire in magnum cogeret: vt diligēter quantum possum⁹ pparet. Itaq̄ si id euenisset paratus erā te rogare vt Academicoꝝ partes ita susciperes: quasi tibi nō solū disputasse sed etiā sanisse viderer: vere nō posse ꝓprehēdi. Quę rit ergo inter nos: vtrum illorum argumētis probabile sit nihil percipi posse ac nullu rei esse assentiēdū. Ego si obtinueris cedam libēter: si aūt demonstrare potuero multo ex probabiliꝰ: ⁊ posse ad veritatē ꝑuenire sapientē: et assensionem nō semper ex cohibēdā: nihil habebis (vt opinor) cur n ōte i meā sententiam transire patiaris. Ego cui illi placuisset: ⁊ eis qui aderā: tā vespere obumbratā domū reuertimur:

¶ Diui aurelij Augustini Hypponēsis epi ptra Academicos vl de Academicis quem adhuc catheCuminus edidit.

¶ Liber secūdus explicit.

¶ Diui aurelii Augustini Hyppōnensis episcopi de Academicis liber tertius incipit.

QVam post illum sermonem quem secundus liber continet alio die conseditsemus in balneis. Nam erat tristior (q̄vt ad pratū liberet descendere) sic exortus sum. Habitor vos iam satis aniuaduertisse qua de re inter nos discutienda questio constituta sit. Sed anteq̄ ad partes meas veniam que ad eam pertinent explicandam: pauca queso de spe: de vita de instituto nostro: non ab re abhorrentia libenter audiatis. Negocium nostrum non leue: aut superfluum / sed necessariū ac summū est arbitror. Magno opere quærere veritatem hoc inter me Alipiū conuenit. Nam ceteri philosophi sa-

Chiusa del libro II ed esordio del III del *Contra Academicos* di S. Agostino (Parigi, Jean Petit, 1521).

manga ancora pitagorico. Ora, infatti, trascinato di qua e di 70
là in uno stato di peggiore follia che se fosse un Penteo [14],
soffre a membro a membro, senza venir mai totalmente staccato
da se stesso, inaccessibile ad un continuo alternarsi di muta-
zioni.

A nostro avviso pertanto, egli, fungendo da intermediario
fra Pitagora e Socrate, attenuando l'austerità del primo fino
alla conversevolezza ed innalzando la raffinatezza e le facezie 75
del secondo dall'ironia fino alla dignità e alla gravità – vale
a dire mescolando, appunto, Pitagora con Socrate –, è stato *b*
considerato più affabile del primo e più austero del secondo [15].

Non crisi, ma tatticismo scettico degli Accademici secondo Agostino (*Contra Acad.* III, 37-41)

Che cosa, alla fine dei conti, uomini così autorevoli [1] inte- 37
sero fare, con le loro perpetue ed ostinate polemiche, per impe-
dire che la conoscenza del vero sembrasse essere prerogativa
di qualcuno? Ascoltate un po' con maggiore attenzione non
quello che io so di sicuro, bensì quello che è un mio punto di
vista: questo io me lo sono riservato per il finale, per potervi
chiarire – nei limiti delle mie possibilità – quale mi sembri
l'intero disegno dell'Accademia.

Platone, l'uomo più sapiente e colto del suo tempo [2] – un
uomo che ha avuto un tale linguaggio da rendere grande tutto
quello che diceva, e che ha detto cose tali che, in qualunque
maniera le dicesse, non sarebbero potute diventare mai piccole –,
dopo la morte del suo maestro Socrate, da lui prediletto oltre-
modo, ricevette – a quel che si dice – molti insegnamenti anche
dai Pitagorici [3]. E già Pitagora, da parte sua, non appagandosi

14. Cfr. EURIP. *Bacch.* 1043 segg.
15. Per l'espressione cfr. PLAT. *Theaet.* 180 a 3.

1. Gli Accademici nelle loro varie e sfumate posizioni.
2. Per un analogo elogio di Platone cfr. AUGUST. *Retract.* I, 1 12.
3. Per la complessa questione dei rapporti tra Platone e il Pitagorismo, su cui già insistevano ampiamente gli antichi da Aristotele (*Metaph.* M-N) a Numenio, vedansi, fra l'altro, A. E. TAYLOR, *Platone*, trad. it., Firenze, 1968, in particolare pp. 285-6, 538-9, 633-4, 707-8 e l'ampia nota della Isnardi-Parente in ZELLER-MONDOLFO, Parte II, vol. III, 1 pp. 339-47.

della filosofia greca, che a quei tempi o non esisteva affatto o se ne stava ancora ben nascosta, dopo che – spronato da alcune conversazioni da lui tenute con un certo Ferecide di Siro [4] – credette nell'immortalità dell'anima, se ne andò in giro in lungo ed in largo ad ascoltare anche molti altri sapienti. Platone, adunque, aggiunge alla gradevolezza ed alla sottigliezza di Socrate, da lui possedute nelle questioni morali, la conoscenza sicura delle questioni fisiche e teologiche, che egli aveva recepite con accortezza dai sapienti ora menzionati, e vi introdusse, quasi come ordinatrice ed arbitra di quelle sezioni di indagine, la dialettica, la quale si identifica, a suo parere, con la sapienza o, almeno, senza la quale la sapienza non può esistere affatto [5]; e si dice che su queste basi egli sia riuscito a formulare un perfetto « sistema filosofico » di cui, però, ora non è il caso di discutere.

Per il nostro attuale assunto è sufficiente dire questo: che Platone concepì l'esistenza di due mondi, uno intellegibile, nel quale risiede la stessa verità, e, oltre ad esso, questo mondo sensibile che noi, come è evidente, percepiamo mediante la vista ed il tatto; pertanto il primo è « vero », il secondo è « verosimile » e fatto ad immagine del primo, e così dall'uno proviene il sereno raffinamento della verità nei limiti in cui l'anima riesce a conoscere se stessa, dall'altro, invece, si può generare nell'anima degli stolti non la scienza, bensì l'opinione; tuttavia, qualsiasi cosa si svolge in questo mondo per mezzo di quelle virtù che egli chiama « civili » – simili ad altre autentiche virtù che sono ignote a tutti tranne che a pochi sapienti –, non può essere chiamata se non « verosimile » [6].

38 Mi sembra che queste ed altre teorie siffatte siano state conservate e custodite, nei limiti del possibile, come sacri arcani tra i successori di Platone [7]. Non è agevole, infatti, averne percezione se non da parte di quelli che, purificandosi da tutti

4. Cfr. Cic. *Tusc.* I, XVI, 38; 7 A 2, 4, 5, 6, 7a Diels-Kranz.

5. Un geniale approfondimento di questo pensiero agostiniano è in Hegel, *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, II, trad. it. Firenze, 1932, pp. 205-27.

6. La fonte di questa interpretazione del pensiero di Platone è in Plotin. *Enn.* I, 2, 1.

7. Su questo lato religioso dell'Accademia nei riguardi del suo fondatore cfr. P. I. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, Bonn, 1923, pp. 17 segg., 31 segg.; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, pp. 249 segg.

i vizi, si siano innalzati ad un tenore di vita diverso e più umano, e non cade in grave colpa chiunque, avendo conoscenza di queste cose, abbia vagheggiato di volerle insegnare ad ogni sorta di uomini. Pertanto Zenone, fondatore dello Stoicismo, dopo aver dato ascolto e prestato fede ad alcune di queste dottrine, entrò nella scuola lasciata da Platone, che allora era diretta da Polemone, ma – è mia supposizione – fu tenuto in guardina e non fu stimato un uomo tale da doverglisi facilmente consegnare ed affidare i quasi « sacrosanti decreti » di Platone, se prima non avesse disimparato le teorie che egli aveva desunte dagli altri pensatori ed introdotte in quella scuola. Muore Polemone, gli succede Arcesilao, che era compagno di studio di Zenone, ma pur sempre sotto il magistero di Polemone [8].

Zenone, però, si andava già compiacendo di una sua concezione del mondo e soprattutto dell'anima – a proposito di quest'ultima la vera filosofia sta sempre all'erta! – e andava dicendo che l'anima è mortale [9] e che non esiste nulla tranne questo mondo sensibile e che in esso nulla è attivo tranne il corpo – difatti egli identificava col fuoco finanche Dio! [10] –. Allora, per tutte queste ragioni, poiché quel male si andava insinuando ed estendendo, mi pare che Arcesilao [11], con profondo accorgimento e con molta opportunità, abbia tenuto profondamente nascosto il pensiero dell'Accademia e lo abbia sotterrato come un tesoro che i posteri avrebbero dovuto scoprire una volta o l'altra. Ecco perché, siccome la massa è più proclive a precipitarsi dietro false opinioni e a credere, a cagione della consuetudine che essa ha con i corpi – con molta facilità, ma a proprio danno –, che tutto è corporeo, quell'uomo molto acuto e raffinato preferì non dare insegnamenti a quelle persone che egli riusciva pure a sopportare quando erano male informate, piuttosto che darli a quelle che riteneva incapaci di recepirli. Di qui nacquero tutte quelle teorie che vengono

8. Per questi rapporti, oltre alle pagine numeniane precedentemente da noi riportate, cfr. DIOG. LAERT. VII, 2.

9. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 146, Arnim. Per la teoria dell'anima « non immortalis, sed morti superstes » in Crisippo cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 809-822 Arnim.

10. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 157 Arnim.

11. Cfr. CIC. *Lucull.* XVIII, 60.

attribuite all'Accademia Nuova: gli antichi, infatti, non ne avevano avvertito la necessità.

39 Ché se Zenone, una buona volta, avesse aperto gli occhi e si fosse reso conto che nulla può essere compreso al di fuori di ciò che egli usava per dare le sue definizioni [12] e che una cosa siffatta è impossibile trovarla nei corpi – dei quali, peraltro, egli faceva consistere tutte le cose [13] –, si sarebbe esaurito tutto questo genere di discussioni che, allo stato delle cose, si era inevitabilmente acceso. Zenone, però, si lasciò ingannare da un fantasma di coerenza, come sembrava agli Accademici e come sembra anche a me, e rimase ostinato, e quella sua disastrosa fiducia nell'unica realtà corporea riuscì a sopravvivere, alla meno peggio, fino a Crisippo. Questi le conferiva – e ne era ben capace [14] – grande vigore perché si espandesse ancora di più: Carneade [15], sotto questo profilo più acuto e più vigile di tutti gli altri suoi predecessori, oppose una tale resistenza che io mi stupisco che quel punto di vista degli Stoici abbia conseguito un qualche successo anche in appresso. Infatti la prima cosa cui Carneade badò fu di porre da parte, per così dire, mancanza di ritegno nell'uso dei cavilli – a cagione della quale si accorgeva che Arcesilao era caduto notevolmente in discredito – per non sembrare di volersi opporre a tutto quasi per esibizionismo: egli si propose, invece, di sconvolgere e di abbattere gli Stoici e Crisippo.

40 In secondo luogo, Carneade era incalzato da ogni parte dall'obiezione che, se non avesse accordato l'assenso a nessuna cosa, il sapiente non avrebbe avuto niente da fare, e perciò egli – uomo degno di singolare ammirazione, ma non poi tanto, dal momento che si limitava a scorrere giù dalle stesse sorgive platoniche! – ebbe la saggezza di considerare con attenzione a quali azioni si dovesse accordare la propria approvazione; e

12. Ossia dei puri intellegibili (νοητά) o delle idee.

13. Per la problematica del materialismo stoico cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 119-29.

14. In virtù della sua formidabile dialettica.

15. Carneade (cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 78-81) diede inizio, in chiave anti-teologica, a quella critica del concetto di corpo che venne, poi, approfondita da Enesidemo e sistemata da Sesto (*Adv. phys.* I, 359-379; *Pyrrh. hyp.* III, 38-49, 124-134).

vedendo queste azioni essere simili a non so quali azioni autentiche, chiamò « verosimile » [16] ciò a cui il sapiente si potesse attenere per agire in questo mondo. A che cosa, poi, esso fosse simile, egli lo sapeva con molta competenza, ma lo teneva prudentemente coperto e gli dava anche l'appellativo di « probabile ». Infatti riesce bene a fare una verifica dell'immagine riprodotta chiunque ne sappia scorgere il modello [17]. E, in verità, il sapiente non riesce a controllare il verosimile e ad attenervisi nel caso che egli ignori l'essenza di ciò che è vero. Dunque quelli conoscevano ed approvavano cose false, in cui pur riuscivano a scoprire un'apprezzabile imitazione del vero [18]. Ma, poiché non era lecito né agevole far vedere questo agli altri in quanto profani, essi lasciarono ai posteri – o a quanti ne ebbero la possibilità in quel tempo – un qualche indizio del loro pensiero riposto e beffeggiavano e deridevano quegli agguerriti dialettici che erano gli Stoici, per impedire a costoro di sollevare questioni di parole. Sono questi i motivi per cui Carneade viene anche ritenuto promotore e fondatore della « terza » [19] Accademia.

Col passare del tempo questo dibattito si estese fino al 41
nostro Tullio, ormai molto ridimensionato e destinato a gonfiare la cultura latina col suo ultimo respiro [20]. Difatti niente mi sembra più gonfio che dir tante cose con dovizia e leggiadria di linguaggio, senza, però, pensarla realmente così!

Da queste ultime ventate, comunque, si lasciò sbriciolare abbastanza, a parer mio, e smembrare quel platonico di paglia

16. Come avremo occasione di rilevare più volte nelle sezioni di questo volume riservate a Carneade ed a Cicerone, il rifugio scetticheggiante nel verosimile è, molto probabilmente, post-carneadeo; ma Agostino segue le orme ciceroniane nel considerarlo come una soluzione saggia di Carneade medesimo (cfr. AUGUSTIN. *Contra Acad.* II, 11-12, la cui fonte principale è CIC. *Lucull.* VI, 18; XXXI, 99; XXXIV, 108).

17. Secondo il Carneade agostiniano, il verosimile è la riproduzione approssimativa del vero, ossia di quel paradigma ideale su cui Platone aveva fondato la cosmologia e la gnoseologia.

18. Per questo medesimo tema cfr. AUGUSTIN. *Retract.* I, 1, 11.

19. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 220.

20. Per la controllata ammirazione di Agostino verso Cicerone, cui altri attribuivano saldezza di pensiero mentre egli lo considerava soltanto « adorno di ammirevole eloquenza », cfr. *Contra Acad.* III, 15-16 = CIC. *Acad.* fr. 20 Müller.

che fu Antioco [21]. Infatti le greggi degli Epicurei [22] avevano posto le loro stalle solatie nelle anime di popoli che si erano dati alle delizie. Ecco perché Antioco, allievo di Filone, ossia di un uomo, a mio avviso, molto accorto, che già aveva cominciato ad aprire, per dir così, le porte perché ormai i nemici battevano in ritirata e a richiamare l'Accademia e le sue istituzioni all'autorità di Platone – quantunque già prima questo tentativo fosse stato fatto da Metrodoro [23], il quale si dice essere stato il primo a confessare che l'incomprensibilità di tutte le cose non era una dottrina autentica degli Accademici, ma che questi ultimi avevano dovuto far ricorso ad armi di tal genere per lottare contro gli Stoici –, orbene Antioco, come stavo dicendo, dopo essere stato allievo di Filone Accademico e di Mnesarco Stoico [24], si era intrufolato come milite ausiliare ed in abito borghese nella vecchia Accademia, quasi priva di difensori ed ormai sicura per l'assenza del nemico, e vi fece entrare dalle ceneri degli Stoici un non so quale malanno che violasse i penetrali di Platone. Ma contro di lui Filone impugnò nuovamente le sue splendide armi e oppose resistenza fino alla morte, e il nostro Tullio [25] calpestò tutte le reliquie di Antioco, non tollerando che, durante la sua vita, si mettesse in bilico o si contaminasse qualunque cosa egli avesse amato.

Non trascorse un lungo lasso di tempo dopo quelle circostanze e tutta quella cocciuta ostinazione ebbe termine [26]: le

21. Essendo Antioco, almeno secondo Filone di Larissa, uno stoico camuffato da accademico (cfr. fr. 56 Luck; HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften*, III, pp. 227-36 e le discussioni dello stesso Luck in *Der Akademiker Antiochos* pp. 22-3).

22. L'espressione è oraziana (*Epist.* I, 4, 16).

23. Si tratta di Metrodoro di Stratonica, che passò dall'Epicureismo alla scuola di Carneade (cfr. DIOG. LAERT. X, 9 = Carneade fr. 20 Wiśniewski; *Acad. phil. ind. herc.* col. XXXIV, 5 segg.).

24. Questo Mnesarco fu allievo di Antipatro di Tarso, il quale si era accollato il difficile compito di contrastare Carneade (cfr. DIOG. LAERT. IV, 64-65, ove però non si fa menzione diretta di Mnesarco). Secondo Numenio (EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 739 a) Mnesarco sarebbe stato maestro di Antioco di Ascalona (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 360-1, 393, 500).

25. Soprattutto nel *Lucullus*. Di ben diverso avviso sono, però, il Luck (*Der Akademiker Antiochos*, pp. 24-44) e il Weische (*Cicero und die Neue Akademie*, pp. 102-5).

26. In questo passo Agostino ignora o finge di ignorare l'eredità accademica che, ancorché parzialmente e con forti spunti polemici, fu raccolta anche dai Neo-pirroniani.

nuvole dell'errore furono disgregate ed il gran volto di Platone – che nel mondo della filosofia è il più puro ed il più raggiante di luce – risplendette soprattutto in Plotino, che, da buon filosofo platonico, fu giudicato tanto simile a lui che si può persino credere siano stati contemporanei. Eppure c'è di mezzo a loro tanto tempo che si deve ritenere che nel secondo si sia quasi reincarnato il primo!

ARCESILAO

Arcesilao di Pitane (315-240 a. C.) portò in sé fin dalla nascita la raffinata eleganza di quella gente eolica dell'Asia Minore che aveva dato, alcuni secoli prima, il miracolo della poesia saffica. Egli conservò il comportamento di greco-orientale anche quando si fu impregnato di spiritualità attica, e seppe comunicarlo al già signorile sodalizio dell'Accademia. E l'armonica confluenza in lui di spiritualità eolica e di spiritualità squisitamente ateniese produsse una personalità aperta e versatile, affabile e ironicamente pungente, battagliera e nello stesso tempo anche remissiva, e tutto ciò valse ad introdurre nella scepsi ellenistica quella elevata e ricca cultura che pur non era mancata in Pirrone e in Timone, ma che, alla fine dei conti, era stata considerata da costoro come qualcosa da oppugnare e da superare.

Fine intenditore di poesia e poeta egli stesso, musicologo e conoscitore non occasionale di matematica come ogni buon erede di Platone, Arcesilao fu anche emerito allievo del Liceo sotto la direzione di Teofrasto ed in quella officina ebbe inizio non solo la sua accurata meditazione sulle aporie principali della filosofia già impostate dal genio di Aristotele, ma anche l'immancabile preparazione scientifica che costituiva il vanto del Peripato [1].

1. Pierre Aubenque, che tra gli studiosi del nostro tempo ha messo nel più grande rilievo gli aspetti aporetico-problematici della filosofia aristotelica, ha scritto, tra l'altro, a proposito della concezione dialettica dello Stagirita: « On rencontre aussi, chez lui, le sens qui deviendra prédominant dans le Lycée et la Nouvelle Académie, selon lequel la dialectique est l'art de soutenir aussi bien le pour que le contre sur une thèse donnée » (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1966², p. 255). Questa metodologia antilogistica, però, che pure fu altamente apprezzata da Cicerone (*Tusc.* II, III, 9), era, alla fine, utilizzata da Aristotele perché si passasse – per usare l'efficace linguaggio dell'Aubenque – dalla « science recherchée », attraverso la « science introuvable », finalmente alla « science retrouvée ». Giungere, però, di qui a sostenere una *Gemeinsamkeit* di Peripato e Nuova Accademia, come ha fatto recentemente il Weische (*Cicero und die Neue Akademie*, pp. 68-72) e stabilire una quasi identità dell'*antilogistische Methode* nel Peripato e in Arcesilao-Carneade (*ivi*, pp. 77-9) significa, per lo meno, forzare la realtà delle cose. Ai Peripatetici importava soprattutto costruire una conoscenza scientifica ben solida, e l'*aporematische Anfassung* era per loro uno strumento molto efficace per premunirsi

A ciò si aggiungono gli stretti e costanti legami con la dialettica megarico-eretriese, che lo facevano sembrare affine al plumbeo Menedemo ed al sottilissimo e paradossale Diodoro Crono [2]. Lontano da sé egli tenne il circolo pittoresco dei Cinici, verso cui Timone sentiva notevole affinità elettiva, ma che alla sua signorile personalità dovette sembrare, tanti secoli prima dello Hegel, come il mondo dei pezzenti della filosofia [3].

Anche dopo l'incontro col pensiero di Pirrone [4] – da lui apprezzato, ma mai condiviso pienamente – tutta questa variegata cultura e questa ricca sensibilità non furono mai rinnegate, né Arcesilao professò mai per gli ἐγκύκλια μαθήματα l'avversione di un Timone, ma, al contrario, da buon greco, li riteneva indispensabili alla formazione dell'uomo [5]. Eppure tutto ciò, anziché svigorire, accresceva gli aspetti polemici del suo pensiero, facendo di lui quasi uno strano segno di contraddizione non solo per i contemporanei, quali Aristone di Chio o Timone, ma anche per i posteri, quali Numenio di Apamea o Sesto Empirico.

Questo filosofo, che fece scoppiare la tempesta nell'Accademia mentre credeva di riportarla alla genuina ispirazione metodologica

contro le obiezioni. Perciò ci sembra che Arcesilao apprese da Teofrasto non solo dubbi, ma anche soluzioni, che egli, forse, cominciava a non condividere. Altrimenti, perché non rimase nel Liceo? Forse solo per seguire il bel volto dell'amato Crantore?

2. Su questi rapporti insistettero Aristone di Chio e Timone di Fliunte (Diog. Laert. IV, 33) forse per indicare che l'essenza della dialettica arcesilea era megarico-eretriese. Secondo Aristone (*Stoic. vet. frag.* I, 343 Arnim), Diodoro Crono sta nel mezzo, ossia nella parte centrale, ed ha in Arcesilao una funzione quasi di centro di smistamento tra Pirrone e Platone. Secondo Timone (fr. 31 Diels = 16 Wachsmuth), il piombo di Menedemo, di cui Arcesilao ha pieno il ventre e che non riesce a digerire, induce l'Accademia a rifugiarsi o (meno probabilmente) da Pirrone oppure (più probabilmente) da Diodoro col quale potrà sentirsi più a suo agio. Lo « sbilenco » Diodoro (fr. 33 Diels = 17 Wachsmuth) è un'alternativa al « carnoso » Pirrone, col quale Arcesilao non può, secondo quell'ostile pirroniano autentico che è Timone, andare veramente d'accordo. Ecco perché, proprio con Timone ci sembra abbia inizio quell'interpretazione eristico-sofistica del pensiero di Arcesilao che culminerà con l'asperrima critica di Numenio. Per altre interpretazioni vedasi Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, pp. 121-5.

3. Per l'antipatia di Hegel nei riguardi dei Cinici che, gloriandosi dell'indipendenza, divenivano invece dipendenti e rinunciatari rispetto al « momento affermativo della libera spiritualità » cfr. *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, II, p. 151. Il Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 48) parla di affinità tra la διατριβή arcesilea e quella cinica, fondandosi su Diog. Laert. IV, 36; ma tra le due concezioni c'era una divergenza di fondo e quasi viscerale.

4. Sembrano da escludere rapporti diretti di Arcesilao col saggio di Elide. Innegabile è, invece, che, come farà Hume con Kant, Pirrone « l'a éveillé de son sommeil dogmatique » (Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 46).

5. Cfr. Diog. Laert. IV, 36. Ben più complessa e articolata sarà la posizione degli ultimi Scettici a tale riguardo (cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* I, 1-8).

di Platone, legò il suo destino soprattutto alla lotta contro la Stoa [6]. Da questa egli desunse terminologia, linguaggio e problematica con l'intento di demolirne l'intero edificio, e se è vero che le molteplici esperienze culturali furono da lui quasi sempre utilizzate a scopo eversivo, è ancora più vero che egli, come ogni lottatore generoso, finiva col condividere la sorte dell'antagonista, traendo vigore dai colpi scambiati con circospezione e crollando anche lui quando il competitore veniva messo a terra in un combattimento serrato.

Fondando la sua metodologia dialettica sull'antilogia, Arcesilao acutizzava il contrasto tra *auctoritas* e *ratio* [7]: nell'apparente positività della prima egli vedeva presente la fine di ogni libera indagine, mentre nella negatività della seconda vedeva schiudersi possibilità di soluzioni prima ignorate, e perciò preferì vedere in Platone non l'*ipse dixit*, bensì il seminatore di dubbi e di contraddizioni insolubili e quasi il perfezionatore dell'antilogismo sofistico, incorrendo nell'accusa di essere sofista anche lui. Ma se dal suo Platone egli non era disposto ad accettare il concetto dommatico di « ragione comprensiva » [8], ancor meno disponibile egli era nei riguardi di quella « rappresentazione comprensiva » che a Zenone di Cizio sembrava la soluzione definitiva del problema gnoseologico [9]. Questo reperto della Stoa sembrò ad Arcesilao una sorta di *deus ex machina* o di *glandula pinealis* che metteva solo surrettiziamente d'accordo soggetto conoscente ed oggetto conosciuto, sensazione ed intellezione, impressione diretta e mediazione logica, essendo, per altro, patrimonio comune del saggio e dello stolto. Studiando sotto il profilo psicologico ed epistemologico le interne contraddizioni della rappresentazione comprensiva [10], Arcesilao, che pur vedeva in essa

6. Arcesilao non disse mai – come poi avrebbe detto esplicitamente Carneade a proposito di Crisippo – « se Zenone non esistesse, neppure io ci sarei », ma è indubbio che per un pensatore, come lui, disposto alla negazione e alla confutazione, la mancanza di un degno competitore sarebbe stata letale. A tale proposito si rinvia, oltre che agli istituzionali articoli del Couissin (più volte citati) sullo Stoicismo della Nuova Accademia e sull'origine ed evoluzione dell'ἐποχή, anche, tra l'altro, a M. POHLENZ, *Zenon und Crisipp*, « Nachrichten der Göttinger Gesellschaft », phil.-hist. Klasse, Fachgr. I, N. F. II, 9, 1938, p. 180; *Grundfragen der stoischen Philosophie*, « Abhandl. Göttinger Gesellschaft », phil.-hist. Klasse, 3. Folge XXVI, 1940, p. 115; *La Stoa*, I, cit., pp. 347-51.

7. Cfr. CIC. *Lucull.* XVIII, 60.

8. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 143-144, ove si prende spunto da PLAT. *Tim.* 27d.

9. Per un ampio esame critico di questa concezione stoica cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 401-435 e le mie note nelle pp. XXIV-XXXII della traduzione italiana.

10. Per le accurate critiche accademiche alla φαντασία καταληπτική sotto questo duplice profilo vedansi le ottime indagini della Stough (*Greek Skepticism*, pp. 40-53, ove giustamente Carneade fa la parte del leone, ma sarebbe stato opportuno non obliterare quasi del tutto Arcesilao).

l'ultimo appiglio per stabilire un criterio di verità, alla fine la respingeva come incapace di farci discernere il vero dal falso e come il mostruoso coacervo del dommatismo sensistico e di quello intellettualistico. E la critica a quest'ultima conquista della gneseologia lo portava, alla fine, alla negazione di ogni criterio di verità.

La concezione stoica della φαντασία καταληπτική, che è parsa ai moderni quasi il primo spiraglio per fondare l'autonomia della nostra facoltà estetico-rappresentativa [11], sembrò invece ai suoi primi propugnatori la via per superare il dualistico dissidio tra l'esclusivismo del *logos* ed il mondo della vita ordinaria. Ma il dialettico Arcesilao amava spingere le contraddizioni fino alle loro estreme conseguenze e, ponendo dilemmi che investivano la psicologia, l'epistemologia e la stessa logica classica, venne a contrapporre all'ottimistica κατάληψις zenoniana la propria ἀκαταληψία. Quest'ultima era lo sviluppo dialettico dell'ἀφασία pirroniana e inseriva l'istanza dello Scetticismo nel cuore di ogni indagine filosofica: la pirroniana fuga dal discorso diventava presenza sconvolgente e perturbatrice in ogni discorso [12]. Non ancora con Arcesilao si costruisce il singolare sistema scettico dell'antisistema [13], ma i suoi princìpi erosivi sono già posti e l'eredità arcesilea verrà raccolta in primo luogo da Carneade e in appresso, pur con polemici emendamenti, da Enesidemo e da Sesto Empirico.

Sulla scorta di Zenone di Cizio gli Stoici dicevano che la φαντασία καταληπτική ci trascina quasi per i capelli all'assenso [14]: tutte le cautele della Stoa in merito alla possibilità di errare, tutte le sue « sospensioni » nei riguardi del mondo dell'opinione trovavano il loro superamento nella *recta ratio*, e il sensismo di fondo della *Weltanschauung* stoica si veniva a mescolare con un panlogismo che – strano a dirsi – era anch'esso di fondo. Arcesilao, invece, negava tanto il sensismo quanto il panlogismo con l'estendere la sospensione dell'assenso ad ogni forma conoscitiva. L'ἐποχή era stata un accorto congegno costruito dagli Stoici per evitare gli *idola*: con Arcesilao quel congegno scattava contro gli Stoici stessi, ostraciz-

11. Cfr. H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1890, I, pp. 288-90, 296-7; B. CROCE, *Estetica*, Bari, 1946[8], p. 190.

12. Per queste ragioni Cicerone (*Lucull.* V, 15) considerava Arcesilao come il Tiberio Gracco dell'Accademia.

13. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 108), fondandosi su una testimonianza di Plutarco (*Adv. Colot.*, 26) e su una di Tertulliano (*Ad nat.* II, 2), accenna alla probabilità che Arcesilao abbia combattuto contro la fisica e la teologia degli Stoici. « Mais – conclude l'insigne studioso – nous n'avons sur ce point que des renseignements tout à fait insuffisants ».

14. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 257.

zando non solo gli *idola*, ma ogni positiva costruzione filosofica. Ritornava in campo, acutizzata dalla forza della dialettica, la disperazione pirroniana, alla quale conferiva nuovo alimento il fatto che Arcesilao non era disposto a venire ad alcun compromesso e, nello stesso tempo, si guardava bene, come ogni scaltro scettico, dall'assegnare il privilegio dell'assoluto alla sua stessa ἐποχή [15].

Ma, se il vero non è né sensibile né intellegibile, è altresì innegabile che noi pur sentiamo e pensiamo. Questa ovvia meditazione che parecchi secoli dopo avrebbe portato Agostino al superamento del dubbio accademico ed avrebbe indotto dopo quasi due millenni Cartesio a vincere il dubbio iperbolico, faceva nascere in Arcesilao la concezione dell'εὔλογον.

Anche quest'espressione era di casa nella Stoa, ma ad opera di Arcesilao veniva a ritorcersi contro la Stoa stessa. Infatti, secondo gli Stoici, essa aveva un'accezione pur sempre positiva, sebbene non si identificasse con la perfetta ragione [16]; invece sembra da escludere

15. Questa « illiberalità » di Arcesilao nel dare l'assenso è ben rilevata – anche se fugacemente – dalla Stough (*Greek Skepticism*, p. 58, n. 54; p. 66, n. 62. Le principali fonti sono Cic. *Lucull.* XVIII, 59; XX-XXI, 66-67; Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 232; *Adv. log.* I, 157; Numen. *apud. Euseb. Praep. ev.* XIV, 4, 726d).

16. Suida, rifacendosi forse indirettamente a fonti stoiche, così spiega il termine εὔλογον ἀξίωμα: « È quello che presenta un maggior numero di pretesti per la verità, come, ad esempio, " domani sarò vivo ". Essendo una volta sorta una discussione tra il filosofo Cleante [si tratta, invece, di Sfero, come sappiamo da Athen. VIII, 354e = *Stoic. vet. frag.* I, 624 Arnim, e da Diog. Laert. VII, 177 = *Stoic. vet. frag.* I, 625 Arnim] e il re Tolomeo in merito al fatto che il saggio formula opinioni, poiché qualcuno affermava che il saggio non le formula affatto, il re, con l'intenzione di confutarlo, fece imbandire melagrane di cera. Il sapiente cadde nel tranello e il re gridò che quello aveva dato l'assenso ad una rappresentazione falsa. Ma il sapiente gli rispose per le rime, dicendo che l'assenso era stato dato non in quanto erano melagrane, bensì in quanto era ragionevole (εὔλογον) che fossero melagrane: ché la rappresentazione apprensiva è differente dal ragionevole ». Zenone, dando la definizione di καθῆκον, sosteneva che esso è l'« azione che può essere giustificata con buoni motivi (ὃ πραχθὲν εὔλογον) dal punto di vista della ragione (*Stoic. vet. frag.* I, 230 = III, 493 Arnim) e, in appresso, Crisippo affermava che era dovere morale l'εὔλογος ἐξαγωγή, ossia il suicidio ben ponderato (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 757-768 Arnim). L'erronea interpretazione del termine come « verosimile » presso i moderni si trova già in Hegel (*Lezioni sulla St. della Fil.*, II, p. 491), il quale pur si tormentava rendendolo anche con « verità relativa » o con « veduta fondata su un buon motivo, ma non sulla verità » (*ibidem*, p. 487). Lo Hirzel, che (*Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften*, p. 150) fu molto acuto nel distinguere l'εὔλογον di Arcesilao dal πιθανόν di Carneade, interpretò anch'egli il primo termine, forse sulla falsariga oratoria di Cicerone, come « verosimile » e fu seguito in questo dallo Schwartz, dal Nebel e dallo stesso Arnim (*Arkesilaos* in « RE », II, 1, coll. 1164-8), il quale accennava ad una *Wahrscheinlichkeitlehre* come *pars construens* del pensiero arcesileo. L'errore fu già rilevato dal Banhöffer (*Die Ethos des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894, p. 193) ed è stato più recentemente sottolineato dal Pohlenz (*La Stoa*, I, pp. 263-4, 348-9). Non meno erronea è la

che la dottrina arcesilea dell'εὔλογον, su cui si sono tormentati e ancora si tormentano gli studiosi, possa avere un'accezione positiva tanto in sede teoretica, ossia come sbocco verso un razionalismo più o meno camuffato e come parziale recupero della platonica « ragione comprensiva », quanto in sede pratica, come una non meglio identificata « arte della vita » [17].

Ogni tentativo fatto per definire lo sfuggente εὔλογον di Arcesilao è rimasto sempre un'approssimazione, e la ragione di ciò sta nel fatto che l'εὔλογον medesimo era, nel pensiero del suo promotore, un qualcosa di approssimativo. Esso ha indubbiamente in sé il lato teoretico della ponderazione, del ripensamento e della meditazione e quello pratico della prudenza, della circospezione e della cautela, ma non si lascia identificare né col razionale (λογικόν) né con quella consuetudine (συνήθεια) che gli Scettici Empirici escluderanno dai loro attacchi dissolutivi. In Arcesilao l'εὔλογον conserva il medesimo significato di aristocratico distacco dalle nozioni comuni che esso ha nella Stoa, ma resta un qualcosa di provvisorio non solo sul piano morale, come in un certo senso avverrà per Cartesio, bensì anche su quello teoretico, e quasi come un calcolo per eccesso o per difetto. Esso è un « pensarci su » che non vale, comunque, a cancellare l'ἐποχή. D'altra parte il matematicismo che, come ombra platonica, sussisteva a fior di pelle anche in Arcesilao, non poteva non suggerire a quel forte dialettico – anche mercé la sua propensione per l'analisi linguistica – che εὐλογεῖν (ben pensare) non dista molto da εὐλογίζειν (calcolare) e che il comune etimo λόγος aveva, tra le sue molteplici accezioni, anche quelle di « rapporto », di « proporzione » e,

traduzione – nata per influsso post-carneadeo – che Cicerone (*De fin.* III, 58) dava del termine con « probabilis ratio »; ma siffatta traduzione ha goduto notevole successo fino al punto da investire di luce probabilistica tutto quanto il pensiero dell'Accademia Nuova, come acutamente e con rammarico notava il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 111) e come ai nostri giorni sottoscrive ancora la Stough, la quale ha pur rilevato con acutezza, accanto ad elementi matematicistici, anche elementi di ordine medico che fanno presentire la teoria del « passaggio del simile » sostenuta dagli Empirici: « Insofar as witnesses, symptoms and messengers produce or constitute evidence of something's being the case, credible impressions, by analogy, are evidence for the thruth of a perceptual assertion » (*Greek Skepticism*, p. 62). Molti felici spunti teoretici però, che pur sono stati suggeriti dall'εὔλογον arcesileo, sono stati generalmente ricondotti al praticismo. L'εὔλογον diventa, come dice ancora la Stough (*op. cit.*, p. 51) « standard of action », ossia una risposta diretta contro l'antica obiezione stoica all'inazione scettica provocata dall'ἐποχή (cfr. PLUTARCH. *Adv. Colot.* 26 c le fini osservazioni del Brochard *Les sceptiques grecs*, pp. 108-10).

17. Il nostro Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, pp. 147-56) continua ad esprimere molto bene questo tormento. Si potrebbe sostenere che anche l'εὔλογον, piuttosto che aprire prospettive davvero costruttive, si inserisca, accanto all'ἐποχή, nel tentativo arcesileo di procurare all'uomo – come notava l'Arnim nella voce *Arkesilaos* della « RE » – la *Freiheit vom Irrtum*.

infine, di « relazione logica ». Si è, perciò, tentati a rendere il tanto discusso termine come « razionalmente presumibile », e forse così ebbe ad intenderlo già Carneade mentre si accingeva a dare all'Accademia la svolta probabilistica.

Non siamo, comunque, in grado di dire se Arcesilao abbia anticipato questa svolta o l'abbia cautamente allontanata da sé ritenendola inevitabilmente legata a soluzioni matematicistiche o retoriche, oppure, infine, non ne abbia avuto alcun presentimento. L'unica cosa per noi certa è questa: l'aver avuto come continuatore un genio come Carneade, da una parte è stato per Arcesilao titolo di gloria, dall'altra gli è stato nocivo, perché lo ha fatto apparire, con tutta la sua elegante versatilità di Greco dell'Eolide, come un pensatore radicale, duro e bisognoso di essere raccolto e superato da altri. Ma proprio l'ottima fortuna di cui ha goduto Carneade dovrebbe indurci a rivedere più diligentemente le nostre posizioni critiche nei riguardi del suo non meno profondo predecessore.

Le medesime difficoltà in cui incorriamo nell'enucleare il pensiero di Arcesilao si ripresentano nel nostro tentativo di raccogliere i passi degli autori antichi che ce lo hanno trasmesso.

Il bellissimo βίος laerziano [18], così attraente per il modo in cui ci presenta la personalità umana del filosofo, è abbastanza avaro sotto il profilo dossografico. Validissimo per la ricostruzione culturale di Arcesilao, ci tiene quasi completamente all'oscuro delle linee essenziali del suo pensiero.

Le pagine di Numenio-Eusebio sono non soltanto un capolavoro di polemica filosofica, ma anche un efficacissimo prodotto di alta letteratura e, al pari di altre pagine del medesimo autore, andrebbero studiate anche nell'ambito di quel grande rigurgito spirituale che ha preso il nome troppo generico di Neo-sofistica [19]. Numenio,

18. Nella traduzione e nelle note mi è stato di validissimo aiuto il lavoro laerziano del Gigante, come, per la comprensione della personalità letteraria di Arcesilao, è stato illuminante l'articolo dello stesso studioso *Poesia e critica letteraria in Arcesilao* in *Ricerche Barbagallo*, I, Napoli, 1970, pp. 431 segg.

19. Nella traduzione del passo numeniano mi sono attenuto al testo del des Places (Paris, 1973, fr. 25, pp. 64-71). Parecchie espressioni numeniane di carattere satirico nei riguardi di Arcesilao traggono origine da fonti variamente letterarie dell'età alessandrina e anche dell'età classica. L'importanza di queste fonti è ancora più evidente nel brano in cui viene attaccato Lacide (fr. 26 des Places). Per quanto concerne i rapporti di Numenio con i Neo-sofisti, sembra paradossale l'accostamento tra il teologo di Apamea e il Filostrato autore della *Vita di Apollonio Tianeo*. Il Reardon (*Courants littéraires grecs des IIe et IIIe Siècles après J. C.*, pp. 276-7, 284, 294) inserisce Numenio nel « nuovo » e lo accosta al mondo cristiano, mentre lascia Filostrato nel « vecchio ». Ma certe distinzioni troppo nette non sono accettabili.

oltre a possedere un vigore altamente speculativo, ci dà anche preziose notizie in merito alle contradditorie interpretazioni del pensiero arcesileo che già si ebbero nell'antichità, ma il suo scritto sgorga da un animo irriducibilmente ostile verso l'uomo e verso il pensatore. E l'avversione può pure aguzzare l'ingegno e far vedere la pagliuzza nell'occhio del proprio fratello, ma non induce certo – per usare, con buona pace di Arcesilao, un termine zenoniano – alla καταλη̃ψία!

Le fondamentali pagine di Sesto Empirico, che pur meritarono l'alto elogio dello Hegel [20] per la loro sistematica speculatività, non hanno avuto, purtroppo, buona fortuna presso i moderni addetti ai lavori sullo Scetticismo greco [21]. È stato, infatti, notato che Sesto, anche senza assumere nei riguardi di Arcesilao il tono sarcastico e sferzante di Numenio, tende a presentarlo come sostanzialmente dommatico, se non addirittura platonico: l'Empirico avrebbe avuto come sua fonte principale gli scritti di Enesidemo, ove venivano messi in evidenza gli errori dell'Accademia arcesileo-carneadea in vista di un autentico recupero del Pirronismo. A noi il troppo capillare antisestismo di parecchi insigni studiosi sembra animato da eccessiva acribia e, a parte certi errori in cui Sesto è caduto nell'interpretare espressioni particolari riferentisi ad Arcesilao, sembra un po' arrogante, almeno allo stato attuale delle conoscenze, pretendere di capire meglio di lui il tormento storico dello Scetticismo greco.

Tuttavia, pur senza sottovalutare la testimonianza dell'Empirico, dobbiamo riconoscere che è stato merito di Cicerone – nonostante ogni probabile travisamento filosofico da lui operato e nonostante il suo certissimo e talora fastidioso *ornatus* oratorio – quello d'averci conservato i documenti più ragguardevoli del pensiero di Arcesilao [22]. Ciò vale sia per quanto concerne l'insistenza sull'eredità della metodologia socratica raccolta dal fondatore della Nuova Accademia sia per quanto concerne le posizioni assunte da quest'ultimo nei con-

20. Cfr. *Lezioni sulla St. della Fil.*, II, p. 486. Anche l'Arnim considerava il passo sestiano di *Adv. log.* I, 150-157 come la *Hauptstelle über der Lehre des Arkesilaos*.

21. Cfr., tra l'altro, CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, II, pp. 38 segg.; ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, pp. 60 segg.; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 144-7.

22. Il Long (*Hellenistic Philosophy*, p. 93) considera Cicerone « our best evidence for Arcesilaus », e già lo Hegel, pur simpatizzando giustamente per Sesto Empirico, riconosceva che « i capisaldi della filosofia di Arcesilao ci sono stati conservati in particolar modo da Cicerone nelle *Academicae quaestiones* » (*Lezioni sulla St. della Fil.*, II, p. 486). Nella traduzione del brano del *De Oratore* ho seguito il testo del Friedrich (Lipsiae, 1912), in quella del brano del *De natura deorum* il testo del Rackham (London-Cambridge Mass., 1968) e in quello del brano del *De finibus* il testo ancora del Rackham (London-Cambridge Mass., 1967).

fronti della gneseologia zenoniana. Ridurre, però, il *Varro* e il *Lucullus* dell'oratore-filosofo a briciole dossografiche – come siamo stati costretti a fare per altre sue opere – ci è sembrato irriguardoso non tanto verso il grande stilista e compositore latino quanto verso quella sorprendente grazia filosofica che assistette l'Arpinate durante la stesura di quei due dialoghi. Potrà, perciò, la sezione del presente volume riservata ad Arcesilao sembrare manchevole; ma i richiami testuali indurranno il paziente lettore a inserire da sé i passi arcesilei degli *Accademica* ciceroniani in questa sezione del nostro libro ed a confrontarli con quelli di Sesto Empirico [23]. D'altra parte, solo seguendo l'intero discorso ciceroniano ci si potrà rendere conto anche di tutta una vivace continuità storica per circa due secoli e di tutta una complicata maniera di prospettare la scepsi di Arcesilao nell'ambito della *Debatte* accademica alla fine di tutta la fase scettichegiante.

Di notevole importanza è, infine, la testimonianza desunta dall'*Adversas Colotem* di Plutarco [24]. Essa non solo mette, al pari di quelle ciceroniane, in luce simpatetica la critica alla gneseologia stoica e il carattere dell'ἐποχή accademico-arcesilea, ma ci offre anche la quasi unica notizia sulla battaglia anti-epicurea già ingaggiata da Arcesilao e poi degnamente proseguita da Carneade [25].

Vita di Arcesilao (DIOGENE LAERZIO IV, 28-45)

Arcesilao, figlio di Seute (o di Scite, come tramanda Apollo- 28
doro [1] nel terzo libro delle *Cronache*), era nativo di Pitane nell'Eolia. Egli è stato l'iniziatore della Media Accademia,

23. Sono fondamentali per la critica di Arcesilao alla φαντασία καταληπτική i §§ 78-87 del *Lucullus*; per la critica della συγκατάθεσις stoica il § 45 del *Varro* e il § 52 del *Lucullus*; per la critica dell'ὀρθὸς λόγος il § 45 del *Varro*; per l'ἐποχή i §§ 42-45 del *Varro* e i §§ 59, 66-67, 77-78 del *Lucullus*; per l'εὔλογον il § 31 del *Lucullus*; per l'esoterismo il § 60 del *Lucullus*.

24. Mi sono attenuto al testo di Pohlenz-Westmann (PLUTARCHI, *Moralia*, vol. VI, fasc. 2, Lipsiae, 1959), ma ho tratto molto giovamento, anche per le ottime annotazioni, da quello di Einarson-De Lacy (*Plutarch's Moralia*, XIV, London-Cambridge Mass., 1967). Dagli altri scritti antistoici di Plutarco (*De Stoic. rep., Stoic. absurd. poet. dic., De comm. not. contra Stoic.*), in cui sono presenti parecchi accenni ad Arcesilao, mi sono limitato a fare soltanto qualche citazione.

25. Per più ampi ragguagli su questa polemica si rinvia all'ancor valido Credaro (*Lo scetticismo degli Accademici*, II, in particolare pp. 27-9). Per le polemiche anti-scettiche della scuola epicurea coinvolgenti anche la filosofia di Arcesilao è da tenere presente il recente e già citato studio dell'Indelli *Polistrato contro gli Scettici*.

1. Fr. 15 Jacoby.

perché fu il primo « a sospendere il giudizio a causa della contrarietà delle affermazioni » [2]. E fu anche il primo a prospettare ogni questione « sotto entrambi i punti di vista opposti » [3], e per primo apportò modifiche nel pensiero filosofico tramandato da Platone [4] e lo rese più affine all'eristica col fare uso di domanda e risposta [5].

Ecco come egli venne a contatto con Crantore. Era il quarto dei fratelli, due dei quali erano figli dello stesso padre e due della stessa madre. E di quelli della stessa madre il maggiore era Pilade, di quelli dello stesso padre il maggiore era Merea,
29 che fu suo tutore. Nei primi tempi, prima del suo trasferimento ad Atene, fu allievo del matematico Autolico, suo concittadino, e con lui si recò anche a Sardi. Fu poi allievo del musico Santo di Atene e dopo di lui ebbe per maestro Teofrasto [6]. In seguito passò all'Accademia, presso Crantore. Mirea, il fratello che abbiamo poc'anzi menzionato, intendeva avviarlo all'eloquenza, ma egli amava la filosofia. E Crantore, che di lui si era invaghito, gli domandò, recitandogli un verso dell'*Andromeda* di Euripide [7]:

Mi sarai grata, s'io ti salvo, o vergine?

E Arcesilao, per tutta risposta, recitò le parole che seguivano [8]:

O schiava o moglie, come tu mi vuoi,
Prendimi, forestier!

Da quel momento menarono vita comune.

30 Dicono che anche Teofrasto, rammaricandosene, esclamasse: « Che ragazzo ben nato e ben disposto se n'è andato via dalla mia scuola! » Difatti Arcesilao non solo era molto forte nelle argomentazioni, ma aveva anche un'ampia cultura e si dedi-

2. Cfr. Cic. *Varro* XIV, 19; *Lucull.* XVIII, 59; XXIV, 77.
3. Ossia seguendo il metodo dell'antilogia, che già era stato prospettato da Protagora (cfr. Diog. Laert. III, 37) e che sarebbe stato ampiamente applicato dagli Scettici (cfr. Diog. Laert. IX, 106; Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 27).
4. Ossia disancorandolo dal dommatismo.
5. Già Platone, nell'*Eutidemo*, anche se in chiave elenchistica, aveva applicato questo metodo che trovò presso i Megarico-eretriesi i più acuti seguaci (cfr. Diog. Laert. II, 106 e frr. 31-34 Döring).
6. Cfr. Diog. Laert. IV, 22.
7. Fr. 129 Nauck².
8. Fr. 132 Nauck².

cava pure all'attività poetica [9]. E di lui si tramanda anche un epigramma indirizzato ad Attalo [10]. Eccolo [11]:

Pergamo è illustre non solo per armi, ma spesso è lodata
Anche pei suoi cavalli nella divina Pisa.
Se, poi, è permesso a un mortale svelare di Zeus la mente,
Essa sarà più ancora dai canti celebrata.

E se ne tramanda anche un altro, da lui dedicato a Menodoro, amasio di Eudamo, uno dei suoi compagni di scuola [12]:

Frigia è da qui lontana, lontana è Tiatira sacra, 31
Tua patria, o Menodoro, rampollo di Cadauas.
Ma verso Acheronte nefando – è, questa, un'umana sentenza –
Dovunque si misurino, sono i sentieri uguali.
Questa magnifica tomba t'eresse Endamo, cui fosti
Di molti suoi coloni tu molto più gradito.

Più di tutti gli piaceva Omero, di cui, anche quando andava a dormire, leggeva sempre qualcosa; ma anche all'alba, ogni volta che decideva di leggerlo, diceva che andava a convegno con la persona amata. Soleva affermare, poi, che Pindaro è eccezionale per la pienezza del linguaggio e per la ricchezza dei nomi e delle espressioni che egli offre. Ancora giovane, cercò di rilevare le caratteristiche anche di Ione [13].

Fu, inoltre, allievo per non poco tempo del geometra Ippo- 32
nico; e lo prese anche in giro, perché questi era, tra l'altro, moscio e sbadigliante, anche se perfetto conoscitore della sua arte. « La geometria – notò Arcesilao – gli scivolò sulla bocca che egli teneva spalancata! » Una volta questi soffriva di un forte esaurimento nervoso: Arcesilao lo accolse a casa sua e lo curò fin quando quello fu del tutto ristabilito.

9. Per l'attività poetica di Arcesilao vedasi M. GIGANTE, *Poesia e critica letteraria in Arc.*, cit., pp. 431 segg.

10. Si tratta di Attalo Filetero, che Strabone (XIII, 623) riteneva padre di Attalo I, re di Pergamo, ma che il Cardinali (*La genealogia degli Attalidi*, « Mem. della Regia Accad. delle Scienze dell'Ist. di Bologna », sez. I, VII, 1913, pp. 77 segg.) ha dimostrato essere stato zio del suddetto sovrano.

11. *Anth. Plan.* III, 56.

12. *Anth. Plan.* II, 382.

13. Si tratta del poeta Ione di Chio (Apelt e la maggior parte degli studiosi moderni); un'antica tradizione, invece, riteneva che si trattasse dell'omonimo dialogo di Platone (per la questione vedasi nota del Gigante *ad hoc*).

Quando Cratete morì [14], egli assunse la direzione della scuola, perché gliela cedette un certo Socratide [15].

In ossequio al fatto che egli sospendeva il giudizio su tutte le cose, non scrisse – sostengono alcuni – neppure un libro [16]. Altri, invece, affermano che fu sorpreso mentre apportava correzioni a certi scritti [17], e c'è chi dice che egli li pubblicò e chi dice che li bruciò. Sembra che egli ammirasse anche
33 Platone: del resto ne possedeva personalmente i libri. Ma, secondo altri, egli fu anche ardente emulo di Pirrone, e si dedicava alla dialettica e si atteneva alle maniere argomentative degli Eretriesi; ragion per cui Aristone [18] diceva di lui [19]:

Dinanzi Pirrone, di dietro Platone, nel mezzo Diodoro.

E Timone dice di lui così [20]:

Avendo al di sotto del petto il piombo di Menedemo,
Ricorrerà a Pirrone carnoso oppure a Diodoro.

E gli fa dire un po' dopo [21]:

A nuoto andrò da Pirrone o dallo sbilenco Diodoro.

Arcesilao amava esprimersi per assiomi e tirava a concludere e, colloquiando, badava molto alla terminologia. Sapeva
34 essere molto tagliente e franco di complimenti. Perciò, ancora una volta, Timone dice di lui così [22]:

Va frammischiando intelletto con seducenti battute.

Così, a un giovanetto che parlava con molta sfrontatezza, Arcesilao disse: « Nessuno gli farà una buona tirata di orecchi? » E ad uno che era accusato di prenderlo a quel posto e che voleva dare a intendere che la misura di certi organi è sempre

14. Nel 270/69 a. C. (Jacoby).
15. Cfr. *Acad. philos. ind. herc.*, col. XVIII, 1. Forse non è da escludere che si ebbe una piccola guerra di successione.
16. Una conferma è in PLUTARCH. *De Alex. fort. aut virt.* 328 a-b.
17. (di Crantore), integra il Gigante sulla base di *Acad. philos. ind. herc.*, p. 68 segg.
18. Filosofo stoico, detto il Calvo, il cui βίος è narrato in DIOG. LAERT. VII, 160-164.
19. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 343 Arnim. La parodia è tratta da HOM. *Il.* VI, 181, ove è descritta la Chimera.
20. Fr. 31 Diels = 16 Wachsmuth.
21. Fr. 32 Diels = 17 Wachsmuth.
22. Fr. 33 Diels = 18 Wachsmuth.

la stessa, egli domandò se un membro di dieci pollici non gli sembrasse più grosso di uno di sei. E poiché un certo Emone di Chio, che era brutto e si credeva bello e andava pavoneggiandosi tutto in ghingheri, disse che non gli sembrava opportuno che un saggio si innamorasse, Arcesilao rispose: « Neppure di uno che sia bello come te e che abbia vesti così eleganti? » E poiché costui, che era uno spudorato, volendo fare intendere che Arcesilao faceva il finto austero, disse [23]:

Signora, posso chiederti o sto zitto? 35

egli, di rimando, rispose [24]:

Donna, perché sì scabra e in guisa strana
Mi parli?

Un volgare cialtrone lo infastidiva; ma Arcesilao gli disse [25]:

Dei servi i figli hanno un parlar sfrenato!

Un altro faceva un mondo di chiacchere; ma egli obiettò: « Costui non ha avuto arcigna neppure la nutrice! » A certa gente, poi, non si peritava neppure di rispondere. Ad un usuraio che amava la cultura e ammetteva di non sapere una certa cosa, egli disse [26]:

Sfugge all'uccello femmina ove spirino
I venti, ma non quando è il sua prole.

Sono versi, questi, dell'*Enomao* di Sofocle.

Ad un dialettico alessiniano [27] che non riusciva a dare 36
adeguato sviluppo ad una certa argomentazione di Alessino, egli raccontò quello che fece Filosseno ai mattonai. Filosseno, infatti, li sorprese che cantavano malamente i suoi canti e, perciò, prese a calci i loro mattoni, dicendo: « Come voi date il guasto alle mie cose, così io lo do alle vostre » [28].

23. *Adesp.* 282 Nauck².
24. *Adesp.* 283 Nauck².
25. *Eurip.* fr. 976 Nauck².
26. SOPH. fr. 436 Nauck² = fr. 477 Pearson. Gli stessi versi sono riportati in PLUTARCH. *Quaest. conv.* 718a.
27. Test. 86 Döring. Per Alessino di Elide, che fu chiamato Ἐλεγξῖνος a causa del suo amore per le controversie (ἔλεγχοι), cfr. DIOG. LAERT. II, 106 e DÖRING, *Die Megariker*, pp. 21-7, 115-23. La scuola di Alessino conciliava dialettica e retorica.
28. Cfr. JACOBY, *Frg. hist. graec.* IV, 159.

Arcesilao se la prendeva con quelli che non erano stati solleciti ad imparare le varie discipline [29]. Per un certo impulso naturale, quando parlava, usava intercalare: « Dico io » e « A ciò non darà l'assenso quel tizio » e faceva il nome: cosa che veniva imitata anche da molti suoi allievi, insieme alla sua maniera di parlare e ad ogni suo atteggiamento.

37 Era anche molto ricco di inventività nel rintuzzare le obiezioni con successo, nel far convergere le discussioni intorno al tema proposto e nel sapersi adattare ad ogni circostanza. E riusciva a suscitar persuasione su qualsivoglia argomento. Anche per questo motivo un numero sempre maggiore di persone si recava a scuola da lui, pur avendo paura della sua lingua aguzza. Ma lo tolleravano di buon grado, perché egli era fondamentalmente buono e riempiva di speranze quelli che gli davano ascolto.

Nella condotta della vita fu molto socievole e pronto a beneficare e a tener nascosti i favori che faceva, schivo di ogni vanagloria. Così, una volta si recò al capezzale di Ctesibio [30], che era ammalato, e, avendolo visto in preda all'indigenza, di nascosto gli pose un borsellino sotto il guanciale; e quello, avendolo trovato, esclamò: « Questo è uno scherzo di Arcesilao ». Ed anche in altra occasione gli mandò un migliaio di dracme [31].

38 Ad Eumene [32] raccomandò caldamente Archia di Arcadia e gli fece ottenere grande prestigio.

Liberale e spregiatore del danaro, era il primo a recarsi a conferenze [33] dove si pagava l'ingresso con una moneta d'argento; più di ogni altro si recava a quelle di Archecrate e di

29. Ossia gli ἐγκύκλια μαθήματα o *artes liberales* che erano indispensabili per chi volesse poi acquisire una cultura scientificamente qualificata. Contro di essi polemizzerà Sesto Empirico in *Adv. math.* I-VI: per più ampie notizie rinvio alle mie note della trad. italiana di quest'opera (pp. VII-XI).

30. Discepolo di Menedemo, non risparmiato da Timone (fr. 30 Wachsmuth).

31. Per analoghi episodi cfr. PLUTARCH. *Quom. adul. ab am. internosc.* 63d e *frg.* 152.

32. Si tratta o del fratello di Attalo Filetero, padre di Eumene I, re di Pergamo o, più probabilmente, di quest'ultimo.

33. Come suggerisce il Gigante (nota *ad hoc*) le δείξεις di cui parla Diogene erano conferenze d'apparato, pubbliche letture e dibattiti culturali per partecipare ai quali bisognava pagare in monete d'oro o d'argento, secondo l'importanza dei partecipanti. Qualcosa di analogo era già accaduto ai tempi di Protagora e continuava ad accadere ai tempi dello stesso Laerzio.

Callicrate [34], ove l'ingresso costava una moneta d'oro. In non pochi casi faceva opera di soccorso e raccoglieva collette. Una volta un tale si fece prestare da lui vasellame d'argento per un ricevimento di amici e non glielo restituì: egli non glielo richiese, anzi disse: « Non è roba mia! » Altri, anzi, dicono che fece quel prestito di proposito e, quando quello glielo voleva restituire, Arcesilao gliene fece omaggio, perché quel tale era povero.

Egli aveva anche a Pitane molti beni patrimoniali, di cui gli inviava le rendite il fratello Pilade. Ma gli somministrava molti donativi anche Eumene, figlio [35] di Filetero: ecco perché solo a costui, fra tutti gli altri re, egli faceva le sue dediche.

Molta gente offriva servigi anche ad Antigono [36] e gli an- 39
dava incontro ogni volta che costui si recasse ad Atene: egli solo se ne stava tranquillo, perché non voleva incontrarlo per primo e farne conoscenza.

Fu amico in modo particolare di Ierocle [37], che comandava su Munichia e sul Pireo, e, durante le feste, discendeva ogni volta da lui. E, tra l'altro, sebbene anche questi cercasse più volte di convincerlo a presentare gli omaggi ad Antigono, Arcesilao non si lasciò persuadere, ma una volta, pur essendosi spinto fin sulla soglia di Antigono, fece macchina indietro. Dopo la vittoria navale di Antigono [38], mentre molti si recavano da costui o gli scrivevano biglietti di congratulazioni, egli solo se ne stette in silenzio. Ma, tuttavia, quando si trattò di difendere la patria, partecipò ad un'ambasceria a Demetriade, presso Antigono, quantunque senza successo. Tutto il suo tempo, però, egli lo trascorreva nell'Accademia, alla larga da ogni impegno politico.

E una volta, proprio ad Atene, al Pireo, indugiò molto 40
tempo a discutere di certe questioni con Ierocle, della cui familiarità egli godeva: per questo fu anche oggetto di qualche pettegolezzo.

34. Poco o nulla sappiamo di questi due personaggi: forse furono filosofi, forse pittori.

35. Per questo probabile errore del Laerzio cfr. nn. 10, 32.

36. Si tratta di Antigono Gonata (320-240 a. C.), figlio di Demetrio Poliorcete e re della Macedonia. I suoi rapporti con Atene furono molto tormentosi.

37. Comandante del presidio macedone al Pireo (cfr. DIOG. LAERT. II, 127).

38. Diogene, forse, allude alla vittoria di Cos (254 a. C.) contro Tolomeo Filadelfo.

Essendo molto amante della magnificenza – non per nulla fu chiamato « il secondo Aristippo » [39] –, si recava a banchetto, certamente, presso persone che avevano modi simili ai suoi, ma pur vi si recava. E conviveva, senza farne mistero, con Teodote e con Fila, etere di Elide, e a quanti glielo rinfacciavano rammentava i detti di Aristippo [40].

Aveva molta inclinazione per i ragazzi e si lasciava andare al piacere: ragion per cui gli Stoici al seguito di Aristone di Chio [41] lo accusavano chiamandolo corruttore di giovani e
41 cinedologo e svergognato [42]. E si tramanda che s'invaghì soprattutto di quel Demetrio che fece vela per Cirene [43], e di Cleocare di Mirlea; e una volta i suoi amici bontemponi bussarono alla sua porta, ma Arcesilao rispose che egli, sì, voleva aprire la porta, ma Cleocare glielo impediva. Di costui si erano invaghiti Democare, figlio di Lachete, e Pitocle, figlio di Bucelo: una volta, avendoli còlti in flagrante, disse che cedeva il posto per spirito di tolleranza. Per queste sue uscite le persone suddette lo mordevano e lo beffeggiavano, chiamandolo amante di popolarità e di buona reputazione. Soprattutto lo assaliva Ieronimo il Peripatetico [44] ogni volta che Arcesilao radunava gli amici nel compleanno di Alcioneo, figlio di Antigono, quando quest'ultimo inviava danaro a iosa per la lieta ricorrenza.

42 Non si lasciava mai sfuggire l'occasione di deprecare le discussioni filosofiche fatte tra le coppe; perciò, siccome Aridelo [45] gli proponeva un certo problema speculativo e gli chiedeva di dargli una spiegazione, Arcesilao disse: « Ma soprattutto questa è la massima prerogativa della filosofia: sapere quando ogni cosa è opportuna ».

39. Fr. 123 Mannebach. L'amore di Arcesilao per i banchetti è ricordato in PLUTARCH. *De cohib. ira* 461 d.

40. Cfr., tra l'altro, DIOG. LAERT. II, 67, 74-75.

41. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 345 Arnim.

42. Queste accuse verranno insistentemente ripetute da Numenio-Eusebio nel brano seguente. Anche Plutarco (*De tuen. sanit. praec.* 126a; *Quaest. conv.* VI, 1, 634a; III, 1, 705e; *fr.* 181 da AUL. GELL. III, 5) riferisce certi scabrosi ragionamenti di Arcesilao.

43. Forse per passare alla scuola di Aristippo II.

44. Fr. 4 Wehrli. Ieronimo, che, secondo la tradizione del Peripato, era stato sempre filo-macedone, scherniva il filomacedonismo postumo e forse opportunistico di Arcesilao.

45. Il Gigante traduce « Aridece », attenendosi, col Wilamowitz, ad *Acad. phil. ind. herc.*, col. XX, 7 seg.

Per quanto concerne l'accusa che gli si muoveva di essere amante di popolarità, anche Timone, tra l'altro, gli muove l'appunto seguente [46]:

Così egli avendo parlato, discese tra il volgo accalcato;
E quelli, come fringuelli fan con la civetta, stupiti
Si additano quell'imbecille, perché s'ingraziava le folle.
Non è un gran fatto, o infelice! Perché ne vai gonfio, cretino?

Alla fine dei conti, però, egli era così « immune da vanagloria » [47] da esortare i discepoli a prestare ascolto anche ad altri maestri. E poiché un giovinetto di Chio non era pago di frequentare la sua scuola, ma desiderava di frequentare quella del suddetto Ieronimo [48], egli stesso lo accompagnò da quel filosofo, glielo presentò e l'ammonì di comportarsi bene.

Grazioso è anche il seguente aneddoto che si tramanda di 43
lui. A un tale che gli chiedeva perché dalle altre scuole i giovani solevano passare a quella di Epicuro, mentre dalla scuola di Epicuro non passavano ad altre, « In verità – egli rispose – da uomini si diventa eunuchi, ma da eunuchi non si ridiventa uomini ».

Giunto alla fine della vita lasciò tutti i suoi beni al fratello Pilade, in compenso del fatto che questi, di nascosto da Mirea, lo aveva condotto a Chio e di lì lo aveva guidato ad Atene.

In tutta la sua esistenza non contrasse mai matrimonio né generò figli. Avendo fatto tre testamenti, ne depositò uno ad Eretria presso Anficrito, un altro ad Atene presso alcuni

46. Fr. 34 Diels = 19 Wachsmuth.

47. Come suggeriva l'austera etica pirroniana, cui Arcesilao aggiungeva un socratico esame di coscienza. Tramanda Plutarco (*De tranq. anim.* 470a): « La maggior parte degli uomini – diceva Arcesilao – si crede in dovere di contemplare poemi e pitture e statue altrui percorrendoli minuziosamente e a parte a parte con gli occhi della mente e del corpo, mentre trascura la sua stessa vita, che pur presenta molti inconvenienti da contemplare, e guarda sempre all'esterno e si meraviglia dell'altrui reputazione e dell'altrui fortuna. Costoro si comportano come adùlteri che corteggiano le donne d'altri, col disprezzo che essi nutrono per sé stessi e per i propri beni ».

48. Fr. 6 Wehrli. Plutarco (*Quom. adulat. ab am. internosc.* 55 c) riferisce un altro signorile atto di Arcesilao: « Egli vietò a Batone di frequentare le sue lezioni, giacché costui aveva composto, in una commedia, un verso contro Cleante, e si riconciliò con Batone solo quando questi ebbe chiesto scusa a Cleante e se ne fu pentito ». Per la stima che, a sua volta, Cleante nutriva verso Arcesilao cfr. DIOG. LAERT. VII, 171.

amici e il terzo lo spedì a casa presso Taumasia, suo parente, con preghiera di tenerlo custodito. Ecco cosa gli scrisse:

44 « Arcesilao a Taumasia salute.
Ho consegnato a Diogene il mio testamento, perché te lo portasse. Poiché sono sovente malato e il mio corpo si è indebolito, mi è parso opportuno far testamento; così, se mi capita qualche guaio, morrò senza fare torto a te, che mi hai tanto intensamente rispettato. Per l'esecuzione delle mie ultime volontà, fra quelli che sono qui tu sei il più meritevole di fiducia a causa dell'età e della parentela che c'è tra noi. Pertanto tu, memore della massima fiducia che ho riposto in te, cerca di essere giusto nei nostri riguardi. Giacché, per quanto da te dipende, le mie volontà verranno eseguite con decoro. Altre copie del testamento trovansi ad Atene presso alcuni miei amici e ad Eretria presso Anficrito ».

Come riferisce Ermippo [49], egli cadde in delirio per aver bevuto gran copia di vino non mescolato e, così, morì all'età di settantacinque anni, accetto agli Ateniesi quant'altri mai.
45 Per lui c'è anche questo nostro epigramma [50]:

Arcesilao, perché tanto vin puro tu mai tracannasti
A iosa, da morirne, uscito fuor di senno?
Piango non già la tua morte, ma l'onta arrecata alle Muse,
Quando la coppa usasti senza serbar misura.

Ci sono stati altri tre Arcesilao: uno che fu poeta della commedia antica [51], un altro che fu autore di elegie, e un terzo che fu scultore e in cui onore Simonide compose questo epigramma [52]:

D'Artemide è questa la statua: duecento dramme di Paro
È il prezzo: come segno c'è su di loro un capro.

49. Fr. 44 Jacoby = 44 Müller. A proposito della gotta che tormentava Arcesilao, Cicerone (*De fin.* V, XXXI, 94) riferisce: « Mentre egli era angustiato dai dolori della gotta, venne a visitarlo l'epicureo Carmide, suo intimo amico. Questi se ne stava uscendo mestamente dalla camera, ma Arcesilao gli disse: " Rimani, ti prego, Carmide mio: di qui niente passa fino a qui ", e indicava i piedi e il suo cuore. Eppure egli avrebbe preferito non sentir dolore! ».

50. *Anth. Pal.* VII, 104. Circa l'amore di Arcesilao per l'uva, analogo a quello di Platone per i fichi, cfr. PLUTARCH. *Quaest. conv.* VI, 4, 668a.

51. Fr. 223 Cantarella.

52. *Anth. Pal.* III, 9 = 114 Diehl = 157 Bergk.

Lo fece un uomo provetto a usare le palme di Atena:
Arcesilao, figliuolo ben degno di Aristodico.

Il filosofo di cui abbiamo parlato fiorì nella 128ª Olimpiade, secondo quanto dice Apollodoro nelle *Cronache* [53].

L'ambiguità speculativa di Arcesilao (NUMENIO, *apud. Euseb. Praep. ev.* XIV, 5-6, 729 b - 733 d = fr. 25 des Places)

Discepoli di Polemone furono Arcesilao e Zenone [1] (di co- 729 *b*
storo farò menzione ancora alla fine). Ricordo, pertanto, di aver 5
detto che Zenone fu allievo prima di Senocrate e poi di Polemone e che in seguito passò al Cinismo ad opera di Cratete [2]. Ora, però, per quel che lo riguarda, basta considerare che fu *c*
partecipe anche del pensiero di Stilpone [3] e delle teorie di Eraclito [4]. Mentre entrambi erano condiscepoli presso Polemone, 10
incominciarono a gareggiare tra loro e, nella loro polemica, Zenone si scelse, come alleati, Eraclito, Stilpone e nello stesso tempo Cratete (infatti da Stilpone egli acquisì l'abilità di polemista, da Eraclito l'austerità morale e da Cratete la simpatia per il Cinismo), mentre Arcesilao aveva dalla sua parte Teo- 15
frasto [5], Crantore il Platonico [6] e Diodoro [7] e, in seguito, anche Pirrone: ad opera di Crantore imparò la scaltrezza della persuasione, ad opera di Diodoro diventò sofista e ad opera di *d*
Pirrone divenne versatile e spregiudicato, e, insomma, un nulla.

53. Fr. 16 Jacoby.

1. Secondo Diogene Laerzio (VII, 2), Zenone di Cizio fu allievo prima di Senocrate e poi di Polemone. Dubbi cronologici su questo comune discepolato sono avanzati dallo Zeller (*Die Philos. der Griechen*, tom. IV, p. 491) e dal Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 119).

2. Si tratta di Cratete di Tebe, detto « l'apritore di porte », perché entrava in ogni casa per dare buoni consigli (cfr. DIOG. LAERT. VI, 85 segg.; VII, 2-4).

3. Test. 106 Döring e relativo commento a pp. 127-8. Per più ampie notizie sulla formazione di Zenone cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 25 segg.; per i rapporti con Arcesilao cfr. ARNIM, *Arkesilaos*, in « RE », II, 1, coll. 1164 segg.

4. Per gli stretti rapporti tra Stoicismo ed Eraclitismo cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 128, 142, 321. Si ricordi che Cleante, allievo di Zenone, scrisse quattro libri di esegesi eraclitee (*Stoic. vet. frag.* I, 35 Arnim).

5. Cfr. DIOG. LAERT. IV, 29-30.

6. Cfr. *ibidem*.

7. Il terribile dialettico con cui polemizzeranno e insieme simpatizzeranno gli Scettici fino a Sesto Empirico.

Perciò si andava dicendo su di lui, a guisa di canzone, un verso parodistico e offensivo [8]

Dinanzi Platone, di dietro Pirrone, nel mezzo Diodoro.

Ma Timone afferma che Arcesilao apprese da Menedemo l'eristica e vi si addestrò. Egli dice, infatti, di lui [9]:

Avendo al di sotto del petto il piombo di Menedemo,
Ricorrerà a Pirrone carnoso oppure a Diodoro.

730 *a* Intrecciando, adunque, con le sottili arguzie di quel dialettico che fu Diodoro gli arzigogoli di Pirrone e l'atteggiamento scettico, Arcesilao cercava di abbellire con la forza del linguaggio platonico certe sue « cialiere corbellerie » [10]: affermava una cosa e la negava, si andava voltolando di qua, di là, dovunque gli capitasse; pronto a cambiar rotta, sfuggente, pronto a far macchina indietro, e, insieme, ad essere spericolato: conoscitore di nulla, come egli stesso diceva, bontà sua! Eppure, *b* dopo tutto, non so come, appariva simile a chi conosce, perché lo rendeva manifestamente versatile il chiaroscuro dei suoi discorsi.

Come non si sapeva in mezzo a chi si trovasse il Tidide omerico – se, cioè, stesse tra i Troiani oppure tra gli Achei [11] –, allo stesso modo si ignorava da che parte fosse Arcesilao. Costui, *c* infatti, non riusciva a rimanere sulla stessa posizione né a fare un unico e identico ragionamento, né reputava, ovviamente, che questo fosse il modo in cui si dovesse comportare un uomo che sapesse destreggiarsi. Perciò veniva chiamato

Sofista tremendo, strozzatore dei non esercitati [12].

Difatti, al pari delle Empuse [13], nella prestigiosità dei suoi

8. Secondo il Laerzio (IV, 33), il verso è di Aristone di Chio, che parafrasava Hom. *Il.* VI, 181, ove si rappresentava la Chimera « leone davanti, serpente di dietro e capra nel mezzo » (cfr. Hirzel, *Untersuchungen su Cic. phil. Schriften*, III, p. 220).

9. Cfr. Diog. Laert. IV, 33.

10. L'espressione è frequente nei comici (cfr., fra l'altro, Aristoph. *Ran.* 1160; *Thesm.* 461; *Nub.* 1475; *Eq.* 664; Men. *Hypob.* 3).

11. Cfr. Hom. *Il.* V, 85-6.

12. Verso di una tragedia (Nauck, *Adesp.*, 323), che il Wilamowitz (« Hermes », XI, 1876, pp. 202-3) inseriva in Eurip. *Suppl.* 903.

13. Demoni infernali seguaci di Ecate, spauracchi della fantasia popolare, molto ricordati presso i poeti comici e nella tradizione neo-pitagorica (cfr. Aristoph. *Ran.* 293; *Acarn.* 1056; Philostr. *Apoll. vita* II, 4).

discorsi egli riusciva a camuffarsi con circospezione e con cura, faceva l'incantatore e non possedeva lui stesso alcuna conoscenza né tollerava che gli altri l'avessero; diffondeva, però, soltanto timore e turbamento e, avendo il primato in sofismi e ladronesche argomentazioni, traeva godimento dalle offese e si vantava, in un modo tutto singolare, di non sapere se ci sia un qualcosa che è brutto o che è bello, che è buono o che è cattivo; al contrario, diceva quello che per primo gli veniva in mente, salvo poi a mutar parere e a demolire con un numero maggiore di argomentazioni quello che prima aveva costruito. Era uno che tagliava a pezzi se stesso come un'idra e si faceva fare a pezzi da se stesso, volgendosi alternativamente ad entrambe le soluzioni contrarie in maniera indiscriminata e senza alcun rispetto per la decenza. Eppure riusciva ad appagare gli ascoltatori, perché costoro, nel prestargli udienza, ne contemplavano il decoroso aspetto: egli, infatti, era molto gradevole all'udito e alla vista, e perciò quelli erano oltremodo lieti di recepire le parole che si diffondevano da quel volto attraente e da quella bella bocca adornati dalla lusinghiera cortesia dei suoi occhi.

Tutte queste sue caratteristiche non vanno, però, considerate come qualcosa di semplice e genuino, ma si andarono profilando fin dai primi anni nel modo seguente. Egli convisse da ragazzo con Teofrasto, uomo mite e non alieno da tendenze erotiche; poi, a motivo della sua bellezza, quando era ancora nel fiore dell'età, ebbe come suo innamorato l'accademico Crantore [14]. Corrispose al suo amore, ma, d'altra parte, non privo di requisiti naturali qual era, utilizzò questa sua natura alacre, cedevole, riscaldata dall'ambizione, apprendendo da Diodoro quelle sue leggiadre furfanterie persuasive e seguendo soprattutto Pirrone (e Pirrone era partito, alla fin dei conti, da Democrito) [15]. E con questo suo equipaggiamento egli rimase legato, tranne che nell'appellativo, a Pirrone, vale a dire alla soppressione di tutte le cose. Ecco perché Mnasea e Filomelo [16]

14. Cfr. Diog. Laert. IV, 29.

15. Questa notizia (che è anche un giudizio critico) è ritenuta fondamentale dal von Fritz.

16. Medici dell'indirizzo scettico-metodico (cfr. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, pp. 266-7).

e Timone, pensatori scettici, lo chiamano scettico al pari di
70 loro stessi, giacché anch'egli eliminava il vero e il falso e ogni credibilità. Pertanto Arcesilao, che ben a ragione era stato detto pirroniano dai Pirroniani, tollerò di essere chiamato ancora accademico per mero rispetto verso il suo innamorato.

In conclusione egli fu pirroniano ancorché non ne assumesse il nome, e non fu affatto accademico, se non di nome.
75 Né mi lascio persuadere da Diocle di Cnido [17], il quale nei suoi scritti intitolati *Diatribe* va affermando che Arcesilao temeva
c i seguaci di Teodoro [18] e il sofista Bione [19], i quali erano sempre pronti ad aggredire i filosofi e non esitavano a cogliere ogni occasione per esercitare le loro confutazioni contro tutti, e che perciò egli – al solo scopo di non ricevere fastidio da costoro –
80 si guardava bene dal professare manifestamente alcuna dottrina: come, infatti, le seppie lanciano l'inchiostro, così egli avrebbe lanciato in sua difesa la sospensione del giudizio. Ma a tutto ciò, da parte mia, io non credo [20].

85 Orbene: Arcesilao e Zenone, partiti dalla medesima fonte, protetti – come da armi difensive – dalle argomentazioni che militavano a favore di ciascuno dei due, dimenticano di aver preso entrambi l'abbrivo dalla scuola di Polemone e vengono
d a collisione e ai ferri corti [21]:

Ecco che insieme cozzaron scudi, aste e forze di prodi
Dalle corazze di bronzo: gli scudi con l'ombelico
90 Si urtarono gli uni con gli altri e grande fragor si levava:
Calcava scudo lo scudo, elmo elmo, guerriero guerriero
Abbatteva.
732 *a* Allora levaronsi insieme i pianti e gl'inni dei prodi
Che davano morte o morivano.

17. Si tratta probabilmente di uno Stoico non meglio identificato, a meno che Numenio non l'abbia confuso con Diocle di Magnesia. Il Wilamowitz (*Antigonos von Karystos*, p. 313) lo identifica con quel Diocle o Dicaiocle che è ricordato in ATHEN. XI, 580 c.

18. Si tratta, forse, di Teodoro l'ateo, cirenaico, autore di un'opera *Sulle scuole filosofiche* (cfr. DIOG. LAERT. II, 65).

19. Si tratta di Bione di Boristene, che ebbe particolare inclinazione alla parodia (cfr. DIOG. LAERT. IV, 52). Come il suo maestro Teodoro l'ateo, adottava ogni sorta di argomentazioni sofistiche.

20. Agostino, invece, avanza nuovamente l'ipotesi di Diocle in *Contra Acad.* III, 37-41. L'immagine della seppia fu usata già da Attico nei confronti di Aristotele (cfr. EUSEB. *Praep. ev.* XV, 9, 23).

21. Numenio cita alla rinfusa e a memoria luoghi omerici diversi (*Il.* IV, 446-451, 472).

Massacro di Stoici, è ovvio! Infatti gli Accademici non 95
venivano colpiti dai nemici, perché non si sapeva da quale
parte si potessero più facilmente acchiappare. Eppure sarebbero
stati sconfitti, una volta che fosse stato scosso il loro fonda-
mentale sostegno, se, cioè, essi non avessero posseduto alcun
principio né un punto di partenza per lottare. Ma il principio
per sconfiggerli stava nel redarguirli del fatto che facevano
affermazioni non platoniche, mentre la loro mancanza di un 100
punto di partenza per lottare si sarebbe riscontrata qualora,
apportando un mutamento, si fosse sottratta un'unica cosa
alla loro definizione della rappresentazione apprensiva [22]. Ma
adesso non mi sembra il caso di precisare questa questione:
me ne ricorderò un'altra volta, quando mi accingerò a trattarla
nella fattispecie.

Venuti, dunque, in aperta battaglia, non tutti e due riu- *b*
scirono a colpirsi tra loro, bensì era Arcesilao quello che col-
piva Zenone. Quest'ultimo, infatti, aveva un modo di com- 105
battere troppo appariscente e pesante e per niente migliore di
quello del retore Cefisodoro [23]. Questo Cefisodoro, infatti, vedeva
che il suo maestro Isocrate subiva gli attacchi di Aristotele,
ed essendo personalmente ignaro ed inesperto del pensiero ari-
stotelico, ma osservando, d'altra parte, che il pensiero di Platone
era celebre e credendo che Aristotele continuasse ad attenersi 110
al pensiero di Platone, polemizzava contro Aristotele, ma in
realtà non faceva altro che colpire Platone e cominciava col *c*
metterlo sotto accusa per la dottrina delle idee e andava a finire
alle altre cose, di cui egli non sapeva nulla, ma supponeva che
queste stessero realmente come di solito si diceva a proposito
dei due filosofi. Ma questo Cefisodoro non combatteva contro 115
quello al quale aveva dichiarato la guerra, bensì si metteva a
battagliare contro quello con cui non aveva avuto intenzione
di combattere.

Per quel che concerne Zenone c'è da dire che, se egli, dopo
aver messo da parte Arcesilao, non si fosse messo a polemizzare

22. La posizione di Arcesilao in merito alla φαντασία καταληπτική si trova esposta soprattutto in Cic. *Lucull.* 39-49.

23. Per questa polemica di Cefisodoro in difesa del suo maestro Isocrate, riportata in modo impreciso da Numenio, cfr. TH. GOMPERZ, *Pensatori greci*, IV, Firenze, 1967², p. 28; P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, pp. 334-7 e l'annotazione del des Places a pp. 114-5.

contro Platone, avrebbe filosofato, a mio avviso, nel modo migliore, almeno ai fini della pace. Se, invece, entrò in lizza non ignorando, forse, le dottrine di Arcesilao, ma ignorando, *d* comunque, quelle di Platone – come si può evincere, del resto, da quello che egli scrisse contro quest'ultimo –, in questo caso anch'egli ha fatto il contrario di quello che avrebbe dovuto fare, perché non ha colpito colui che egli conosceva, ma ha lanciato le più vergognose e turpi offese contro chi non avrebbe dovuto, assumendo, in questo caso, un comportamento peggiore di quello che si addice a un cane. Senonché egli dichiarò di astenersi dal colpire Arcesilao per una certa generosità d'animo. Difatti Zenone volse « la vasta bocca di guerra esiziale »[24] verso altra direzione, ossia contro Platone, o perché non ne conosceva i pensieri o perché aveva paura degli Stoici.

Ma anche delle macchinazioni che Zenone ha ordito con cattiveria e senza ritegno contro Platone io parlerò un'altra 733 *a* volta, se avrò tempo per la filosofia. Quantunque non vorrei aver mai tanto tempo a mia disposizione se non per trattare scherzosamente queste inezie!

Insomma: Arcesilao, vedendo che Zenone gli faceva concorrenza nell'arte e poteva essere battuto da lui, si mise senza esitazione a demolire le argomentazioni che quello adduceva. Degli altri punti di attrito che Arcesilao ebbe con Zenone non mi è, forse, possibile parlare; ma, anche se ne avessi la possibilità, non varrebbe ora la pena di farne menzione. Ma, considerando quella dottrina di cui Zenone si era fatto primo assertore – ossia la dottrina della rappresentazione apprensiva[25] – e osservando che quest'espressione verbale godeva *b* buona reputazione ad Atene, mosse contro di essa, sfoggiando tutto il suo apparato. Ma l'altro, che era in posizione più debole e che solo col suo silenzio poteva scansare le offese, lasciava perdere Arcesilao, pur avendo molto da dire contro di lui – egli non aveva intenzione di continuare la lotta o, forse, c'era anche un qualche altro motivo[26] – e si mise, invece, a combattere,

24. Hom. *Il.* X, 8.

25. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 17-18 Arnim.

26. L'oscura allusione di Numenio intende solo indicare il sussiego e il distacco da queste quisquiglie filosofiche. Il des Places (p. 115) dubita della sicurezza del testo.

come con un'ombra, contro quel Platone che non era più tra i viventi, e dall'alto di un carro mise in agitazione tutto il sacro corteo [27], dicendo che ormai Platone non poteva opporgli resistenza e che a nessun altro stava a cuore prenderne le difese, e che, se le avesse prese Arcesilao, egli ne avrebbe tratto un guadagno, perché se lo sarebbe definitivamente scaricato di dosso [28]. Egli sapeva che di un simile stratagemma si era servito Agatocle Siracusano contro i Cartaginesi! [29] E gli Stoici ascoltavano in preda allo sconvolgimento. Infatti la loro Musa non aveva ancora acquisito una ricca cultura [30] né aveva pagato il suo pegno alle Grazie [31], mercé le quali Arcesilao – in parte scostando le argomentazioni di Zenone, in parte tagliandole alla radice, in parte soppiantandole – soggiogava gli Stoici con la sua lingua lasciva e acquistava credibilità. Rimanevano, pertanto, battuti quelli contro cui egli parlava e restavano perturbati quelli in mezzo ai quali egli pronunciava i suoi discorsi, e perciò, in un certo qual modo, davano per certo che non ci fosse né parola né affezione né azione per quanto minima e che, d'altra parte, non si sarebbe potuto scorgere alcunché di inutile, se di tale opinione non fosse stato Arcesilao di Pitane.

Ma egli non aveva proprio opinione alcuna né gli si rivelava alcuna cosa, tranne il fatto che si trattava di formulette e di vuote paure [32].

27. Allusione ironica alle processioni eleusine o alle falloforie in cui gli iniziati lanciavano improperi agli astanti.

28. Infatti lo avrebbe legittimamente accusato di dommatismo.

29. Dai libri XIX-XX di Diodoro Siculo sappiamo di numerosi stratagemmi di Agatocle nei riguardi dei Cartaginesi. Forse Numenio allude alle trame dell'astuto siracusano ai danni di Ofella, governatore della Cirenaica, che Agatocle chiamò in soccorso contro il cartaginese Bomilcare e poi uccise, impadronendosi del ben equipaggiato esercito cirenaico, che venne utilizzato subito dopo contro Bomilcare con successo. Il des Places pensa, invece, a DIOD. XX, 3, ove si parla della spedizione diversiva di Agatocle in Africa.

30. L'acculturamento della Stoa, infatti, fu un gran merito di Crisippo, che avrebbe trovato il suo osso duro in Carneade.

31. Cosa che avevano fatto i raffinati Accademici, anche in ossequio al consiglio dato da Platone a Senocrate (cfr. DIOG. LAERT. IV, 6).

32. La pirroniana ἀδοξαστία diventa, con Arcesilao, – a parere di Numenio – un fatto di ordine retorico ed emotivo. Per l'espressione cfr. PLAT. *Theaet.* 180 a 3.

La scepsi di Arcesilao e i suoi limiti

(SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* I, 232-234)

232 Comunque, Arcesilao – che dicevamo [1] essere sovrintendente e capo della Media Accademia – mi sembra senz'altro aver comunanza con i ragionamenti pirroniani, fino al punto che il suo indirizzo e il nostro vengono quasi a identificarsi: infatti non si riscontra che egli faccia asserzioni in merito all'esistenza o alla non-esistenza di qualche cosa, né egli assegna un giudizio preferenziale ad una cosa piuttosto che ad un'altra a seconda della probabilità [2], ma su tutte quante le cose sospende il giudizio. E aggiunge che il fine è, appunto, la sospensione del giudizio e che a quest'ultima, come noi dicevamo [3], si accompagna l'imperturbabilità.

233 Egli dice anche, però, che le sospensioni del giudizio concernenti cose particolari sono beni e che gli assensi concernenti cose particolari sono mali [4]. Ma proprio qui si potrebbe osservare che, mentre noi facciamo queste affermazioni attenendoci a ciò-che-appare a noi e non già in senso saldamente positivo, egli, invece, le fa intendendo riferirsi alla natura delle cose, fino al punto da affermare che la sospensione del giudizio è realmente un bene e l'assenso è realmente un male [5].

234 D'altra parte, se si deve prestar fede anche a quello che si tramanda a proposito di lui, a prima vista – come dicono – egli appariva essere pirroniano, ma in verità era dommatico. E poiché egli si serviva dell'aporetica per sperimentare se i suoi compagni avessero i naturali requisiti per recepire i dogmi di Platone, si credeva che egli fosse aporetico; ma tuttavia, almeno a quei compagni che possedevano questi requisiti, egli

1. In *Pyrrh. hyp.* I, 220.
2. Come, poi, farà Carneade con la sua riforma probabilistica.
3. In *Pyrrh. hyp.* I, 25 segg.
4. Sesto intende dire che il rigore di Arcesilao anche nel campo della comune esperienza portava il filosofo accademico ad un assurdo contrasto con la vita ordinaria.
5. In altri termini, secondo Sesto, Arcesilao cade in un dommatismo rovesciato (cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 1-4).

metteva in mano le dottrine platoniche. Ecco perché anche Aristone disse di lui [6]:

Dinanzi Platone, di dietro Pirrone, nel mezzo Diodoro,

intendendo significare che Arcesilao utilizzava la dialettica di Diodoro, ma sostanzialmente era platonico.

(SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 150-159)

Arcesilao, invece [7], non definì in senso proprio nessun cri- 150
terio e quei suoi seguaci che sembravano averne definito uno [8], l'hanno fornito per polemizzare contro gli Stoici. Questi ultimi, 151
infatti, asseriscono [9] che ci sono tre criteri tra loro reciprocamente connessi: la scienza, l'opinione e l'apprensione, che occupa un posto intermedio tra le prime due; di questi tre criteri la scienza è l'apprensione che è sicura e salda e che è resa inalterabile dalla ragione, l'opinione è, invece, l'assenso debole e fallace, e infine l'apprensione è quella intermedia tra le prime due e s'identifica con l'assenso della rappresentazione apprensiva; e, secondo costoro, rappresentazione apprensiva è 152
quella vera e non suscettibile di poter divenir falsa. Essi affermano che, tra questi criteri, la scienza risiede soltanto nei saggi, l'opinione solo negli stolti, l'apprensione, infine, è comune ad entrambi, e appunto quest'ultima risulta essere il criterio di verità [10].

Proprio contro queste asserzioni degli Stoici polemizza 153
Arcesilao, mostrando che l'apprensione non è affatto un criterio intermedio tra scienza e opinione. Difatti quella che gli Stoici chiamano « apprensione » o « assenso mediante rappresentazione apprensiva » si viene a generare o nel saggio o nello stolto. Se essa si genera nel saggio, è scienza; se nello stolto,

6. Cfr. DIOG. LAERT. IV, 3; NUMEN. *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 5.

7. Ossia in contrasto con Senocrate, che aveva ammesso tre criteri: la scienza, la sensazione e l'opinione, che corrispondevano ciascuna alla sostanza intelligibile, a quella sensibile e a quella opinabile o composta (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 147-149).

8. Il riferimento è abbastanza oscuro: si può pensare tanto al λόγος, che verrà poi criticato da Carneade, quanto all'εὔλογον, che, secondo Arcesilao stesso, ha una necessità pratica e che, forse, i suoi allievi estesero anche sul piano logico.

9. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 67, 69 Arnim.

10. Cfr. CIC. *Varro* XI, 41-42.

è opinione, e oltre a queste due cose non è stato acquisito niente
154 altro se non un mero nome. In realtà l'apprensione, se s'identifica con l'assenso della rappresentazione, non ha consistenza, in primo luogo perché l'assenso non nasce in relazione alla rappresentazione, bensì in relazione alla ragione (ché le varie specie di assenso si riferiscono a giudizi), in secondo luogo perché non si riscontra nessuna rappresentazione vera che sia tale da non poter diventare falsa, come risulta da molte e
155 svariate evenienze [11]. Ma, se non c'è rappresentazione apprensiva, non verrà ad esserci neanche apprensione, giacché questa risulta essere un assenso alla rappresentazione apprensiva. E non essendovi apprensione, tutte le cose saranno inapprensibili. Ma, se tutte le cose sono inapprensibili, conseguirà che, persino secondo gli Stoici, il saggio sospende il giudizio.

Ma consideriamo la faccenda anche nel modo seguente.
156 Poiché tutte le cose sono inapprensibili a causa della non-esistenza del criterio stoico, il saggio è ridotto ad opinare nel caso che dia l'assenso; difatti, poiché nulla può essere appreso, se egli darà il suo assenso a qualcosa, egli lo darà a ciò-che-è-inapprensibile; ma l'assenso a ciò-che-è-inapprensibile s'iden-
157 tifica con un'opinione. Da ciò consegue che, se il saggio è uno di quelli che danno l'assenso, il sagggio entrerà nel novero degli opinanti. Ma egli non è – siatene certi – uno degli opinanti (ché l'opinione, secondo gli Stoici [12], è follia ed è, per giunta, causa di errori); epperò il saggio non rientra nel novero di quelli che danno l'assenso. E se la faccenda sta così, egli dovrà ricusare l'assenso in merito a tutte le cose. Ma non-dare-l'assenso non vuol dire altro che sospendere-il-giudizio: epperò il saggio sospenderà il giudizio su tutte le cose.

158 Ma poiché, oltre a ciò, risulta indispensabile rivolgere l'indagine anche sulla condotta della vita – condotta che non può essere tenuta senza un criterio da cui anche la felicità, cioè il fine della vita, riceve una pertinente conferma –, Arcesilao sostiene che chi sospende il giudizio su tutte le cose regolerà le scelte e i rifiuti e, in genere, le proprie azioni se-

11. Cfr. Cic. *Lucull.* XXVI, 84-86; Sext. Emp. *Adv. log.* I, 401-402, ove i rilievi anti-stoici vengono attribuiti agli Accademici in generale.

12. Cfr. *Stoic. vet. frag.* II, pp. 30-1; III, p. 147, 5; I, pp. 18, 26; 20, 6 Arnim.

condo ciò che è ragionevole [εὔλογον] [13] e, procedendo in conformità di questo criterio, agirà rettamente: difatti la felicità si procura mediante la saggezza, la saggezza risiede nelle azioni rette, e l'azione retta è quella che, quando viene eseguita, trova la propria giustificazione nella ragionevolezza. Quindi chi mira a ciò che è ragionevole agirà rettamente e sarà felice [14].

Questo è il pensiero di Arcesilao. 159

Il « socratismo » di Arcesilao

(CICERONE, *De orat.* III, XVIII, 67-68)

Ci resta da parlare dei Peripatetici e degli Accademici. 67
Questi ultimi hanno un'unità soltanto nominale, ma l'orientamento del loro pensiero è duplice. Difatti Speusippo, figlio di una sorella di Platone, e Senocrate, che era stato allievo di Platone, e Polemone, allievo di Senocrate, e Crantore furono solo in marginale disaccordo con Aristotele, il quale insieme con loro era stato ad ascoltare Platone, quantunque, forse, non furono pari a lui per la ricchezza di un'eloquenza che si articolava sui contenuti più vari [1].

Arcesilao, invece, per la prima volta – egli che pur aveva ascoltato direttamente Polemone [2] – dai libri di Platone, che hanno tanta varietà tra loro, e dalle conversazioni socratiche colse soprattutto questo: che non c'è nulla di certo che possa essere recepito o dai sensi o dall'anima; e si tramanda che da lui veniva sfruttata anche una sua grazia espressiva tutta singolare nel respingere ogni giudizio che provenisse dall'anima o

13. Per una interpretazione praticistica dell'εὔλογον di Arcesilao si sono pronunciati parecchi interpreti prima del Robin (HIRZEL, *Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften*, pp. 150 segg.; BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 110 segg.; CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, II, pp. 45-58). Il Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, pp. 61-4) ha, invece, riportato l'εὔλογον sul piano teoretico-dialettico, e con lui è sostanzialmente d'accordo, dopo un ampio esame della questione, il nostro Dal Pra (*Lo scetticismo greco*², pp. 147-56).

14. Questa conclusione, implicitamente ritenuta dommatica da Sesto, coincide con uno dei princìpi fondamentali del pensiero di Arcesilao: l'opposizione di *ratio* e *auctoritas* (cfr. CIC. *Lucull.* XVIII, 60).

1. Questa celebre confusione ciceroniana, su cui esiste tutta una vastissima letteratura, si inserisce nel clima dell'eclettismo post-carneadeo che mirava alla conciliazione dell'Accademia, del Peripato e della Stoa.

2. Cfr. DIOG. LAERT. IV, 24.

dai sensi; e che per primo stabilì la consuetudine – quantunque questa fosse stata soprattutto una prerogativa socratica – di non palesare il proprio punto di vista, ma di aprire il dibattito contro quel punto di vista che ciascuno professava [3].

68 Di qui si è diffusa questa Accademia moderna, sulla quale si estolle Carneade per una divina prontezza di naturale intelligenza e per dovizia oratoria; e sebbene io abbia avuto in Atene diretta conoscenza di molti suoi seguaci, tuttavia potrei citare come testimoni sicuri e autorevoli sia mio suocero Scevola, che nella sua prima giovinezza lo ascoltò a Roma [4], sia il mio intimo amico Quinto Metello, figlio di Lucio, persona ben nota, che affermava di averlo ascoltato da giovane in Atene per molti giorni, quando Carneade era già in età molto avanzata.

(CICERONE, *De orat.* I, V, 11-12)

11 Questo metodo filosofico di discutere tutte le opinioni e di non dare un giudizio manifesto su alcuna di esse, iniziato da Socrate, recuperato da Arcesilao, rinvigorito da Carneade, ha avuto successo fino ai tempi nostri, ma ora mi accorgo che esso è pressoché derelitto persino in Grecia. Credo, però, che questo abbandono vada addebitato non all'Accademia, ma alla scarsa prontezza dell'umana intelligenza. Se, infatti, è una grande impresa quella di capire le dottrine filosofiche ad una ad una, ancora più grande è quella di capirle tutte. Ed è indispensabile che riescano a capirle quanti, al fine di scoprire la verità, si sono proposti di produrre argomentazioni sia contro
12 tutti i filosofi sia a favore di tutti. Non oso dichiarare di aver pienamente conseguito la capacità di compiere una cosa così importante e così difficile; do solo un attestato di essermi messo su quella via. Non può, comunque, darsi il caso che chi fa filosofia con questo metodo, non abbia alcun argomento da seguire. Su questo problema si è parlato in altra sede [5], sotto un profilo generale, con maggiore accuratezza; ma, poiché certuni sono troppo recalcitranti e pigri, sembra che li si debba tener sull'avviso più di una volta.

3. Circa l'elenchistica socratica cfr. E. MAIER, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, Firenze, 1943, I, pp. 288 segg.; II, pp. 78 segg.
4. In occasione della celebre ambasceria del 155 a. C.
5. In particolare negli *Academica*.

Noi non arriviamo al punto di ritenere che nulla sia vero, ma ci limitiamo a dichiarare che a tutte le cose vere sono congiunte quelle false, con tanta somiglianza che in esse non è insito alcun segno sicuro di giudizio e di assenso. Da tutto ciò è scaturita la celebre conclusione che esistono molte cose probabili le quali, quantunque non siano percepibili, sorreggono tuttavia la condotta della vita del saggio, perché si mostrano quasi con distinzione e chiarezza [6].

(CICERONE, *De fin.* II, 1, 2)

Ma, come possiamo arguire dagli scritti di Platone, noi vediamo che sia Gorgia sia gli altri Sofisti venivano messi in iscacco da Socrate. Questi, infatti, per mezzo di inchieste e di interrogazioni, soleva cavar fuori le opinioni di quelli con cui stava discutendo, in modo da dire eventualmente il proprio punto di vista solo in relazione alle risposte che quelli avessero date. Questo costume era stato abbandonato dai suoi seguaci, ma Arcesilao lo richiamò in vita, stabilendo che coloro i quali volessero ascoltarlo non gli ponessero domande, ma dicessero essi stessi il loro parere; e una volta che l'avessero detto, egli faceva le sue controargomentazioni. I suoi ascoltatori, comunque, continuavano a difendere il loro punto di vista, finché ne avessero la possibilità. Invece, presso gli altri filosofi, chi ha sollevato una questione rimane in silenzio: cosa che ormai sta accadendo persino nell'Accademia [7].

L'«epoché» di Arcesilao e le polemiche da essa suscitate

(PLUTARCO, *Adv. Colot.* 24, 1120 c-d)

Orbene, Colote [1], dopo aver smesso di prendersela con i c
filosofi antichi, si volge contro quelli del suo tempo, senza

6. Cicerone qui mescola il pensiero di Arcesilao con quello di Carneade, l'εὔλογον del primo col πιθανόν del secondo.

7. Dopo l'intervento stoicizzante di Antioco di Ascalona.

1. Per questo discepolo di Epicuro, che Plutarco troppo duramente accusa di ignoranza, si rinvia a W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906; R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als eine philosophisch-geschichtliche Quelle*, Helsinki, 1955; EPICURO, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1974, pp. 69 segg., 554 segg.

fare, però, il nome di nessuno di costoro. Eppure sarebbe stato bene redarguire anche questi per nome o, almeno, egli non si sarebbe dovuto comportare così con gli antichi. Egli ha fatto scivolare dalla punta della sua penna tante volte Socrate, Platone e Parmenide, ma ha avuto evidentemente paura nei riguardi dei viventi e si è mostrato con costoro un moderato a motivo di un rispetto che, invece, non ha avuto con i maggiori filosofi.

È sua intenzione, come suppongo, quella di confutare in primo luogo i Cirenaici e in secondo luogo gli Accademici, seguaci di Arcesilao [2]. Questi ultimi, infatti, erano quelli che sospendevano il giudizio su tutte le cose, mentre i primi [3], riponendo in se stessi le affezioni e le rappresentazioni, ritene-
d vano che la prova derivante da queste non fosse sufficiente a darci la certezza della realtà delle cose, ma, come se si trovassero in uno stato d'assedio, si staccano dal mondo esterno e si rinchiudono nelle proprie affezioni e ammettono, a proposito degli oggetti fuori di noi, che essi « appaiono », senza spingersi ad affermare che essi « sono ».

(PLUTARCO, *Adv. Colot.* 26-28, 1121 e - 1124 b)

1121 *e*, 26 Sembra che all'Epicureo [4] dia grande fastidio la buona reputazione goduta da Arcesilao, il filosofo più amato a quei tempi. Colote afferma, infatti, che sebbene questo filosofo non dica nulla di veramente suo, fa nascere nelle persone non cólte la supposizione e l'opinione di creare un nuovo sistema filo-
f sofico, dal momento che egli possedeva una grande cultura ed era ispirato dalle Muse [5]. In realtà, però, Arcesilao era tanto lontano dall'aspirare ad una qualche reputazione di originalità e dall'attribuirsi di soppiatto una qualche dottrina degli antichi, che anzi i sofisti del suo tempo [6] lo accusavano di assegnare a

2. Da notare come questo luogo plutarchiano accosti gli Accademici scetticheggianti ai Cirenaici: la medesima cosa avviene in Sesto Empirico (*Adv. log.* I, 190) ed in Eusebio (*Praep. ev.* XIV, 18-19).

3. Fr. 218 Mannebach = 1 a 69 Giannantoni.

4. Così il Pohlenz, mentre Einarson-De Lacy riportano « ad Epicuro » (per la questione vedansi USENER, *Epic.*, fr. 239 e BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, p. 45).

5. Cfr. DIOG. LAERT. IV, 30-31.

6. Plutarco allude ai seguaci di Teodoro l'ateo ed a Bione di Boristene (cfr. BIGNONE, *op. cit.*, I, p. 46, n. 1).

Socrate, a Platone, a Parmenide e ad Eraclito le sue teorie 1122 *a*
in merito alla sospensione del giudizio o all'impossibilità del-
l'apprensione, mentre quei filosofi non richiedevano affatto una
tale interpretazione, ma era lui, al contrario, che cercava di
portar su e di rinsaldare le sue teorie facendole risalire ad
uomini di grande prestigio [7]. Per questo motivo, dunque, noi
siamo grati a Colote e a chiunque altro mostri che il metodo
accademico di argomentazione è pervenuto ad Arcesilao da
antiche fonti [8].

La teoria della sospensione-del-giudizio-su-tutte-le-cose non
fu scossa neppure da quei pensatori [9] che si diedero ad indagini
molto impegnative e che composero trattati e discorsi per con-
futarla; ma alla fine costoro, movendo dalla Stoa, sollevarono
contro quelle teorie l'accusa di bloccare ogni attività pratica,
« come faceva la testa della Gorgona » [10], e la misero al bando.
Ma, in realtà, a dispetto di tutti i loro tentativi e di tutte le *b*
loro contorsioni, l'« impulso » [11] si rifiutava di diventare « as-
senso » [12] e non ammetteva il consenso della ragione [13] come
l'asse della bilancia [14], ma si manifestava di per sé come guida
verso le azioni, senza aver bisogno di alcun supporto che so-
praggiungesse dal di fuori.

7. A differenza di Timone, che irrideva gli altri filosofi e faceva apparire la bonaccia solo con Pirrone, Arcesilao cercava il conforto della sua scepsi nei maggiori pensatori del passato. Come Cicerone, anche Plutarco tenta il recupero del travaglio accademico nell'alveo della tradizione platonica, anticipando l'ipotesi agostiniana di *Contra Acad.* III, 38-41.

8. L'esclusivismo di Colote a favore di Epicuro sembra pari a quello di Timone a favore di Pirrone. Plutarco, invece, con questo suo ironico ringraziamento all'Epicureo, tende a culturalizzare la scepsi e ritiene buono quello che a Colote sembrava cattivo.

9. Secondo il De Lacy (« American Journal of Philosophy », XXVII, 1956, p. 76) si alluderebbe ad Antioco di Ascalona.

10. Per questa celebre immagine cfr. PLAT. *Conv.* 198c; EPIC. fr. 411 Usener; CIC. *Ad fam.* IX, 8, 1; *Varro* IV, 10; VIII, 32; ARRIAN. *Epict. diss.* I, 5, 1-3.

11. Ossia l'ὁρμή, l'iniziale slancio alla conoscenza, che è comune allo scettico e al dommatico, essendo un πάθος.

12. Ossia la συγκατάθεσις, che secondo gli Stoici era il punto culminante della conoscenza e l'indispensabile fondamento della prassi (cfr. CIC. *Varro* VIII, 34-35), mentre secondo gli Accademici era da evitare (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 222).

13. Così il Pohlenz, mentre i codd. E B recano αἴσθησιν (sensazione) e sono seguiti in *Stoic. vet. frag.* III, p. 147, 16 Arnim. Secondo gli Stoici, comunque, la sensazione già implica, sotto un qualche profilo, l'assenso (cfr. CIC. *Lucull.* XIII, 41 e *Stoic. vet. frag.* I, 62 e II, 71-75 Arnim).

14. Per questa immagine cfr. CIC. *Lucull.* XI, 38 e *Stoic. vet. frag.* II, 988 Arnim.

I dibattiti contro questi avversari sono condotti dagli Accademici a regola d'arte, e

Quale il parlar che facesti, tale il responso che udrai [15];

ma per Colote, a mio avviso, il discorso concernente l'impulso e l'assenso [16] produce lo stesso effetto che per un asino l'ascolto della lira [17]. A chi, invece, è in grado di seguire e di ascoltare diciamo che i movimenti dell'anima sono tre, ossia quello della rappresentazione, quello dell'impulso e quello dell'assenso; e che quello rappresentativo non si può eliminare, anche se uno
c lo voglia, ma inevitabilmente noi, imbattendoci con gli oggetti, ne veniamo impressionati e subiamo un'affezione da loro [18]; quello impulsivo, una volta che sia stato suscitato dal rappresentativo, spinge l'uomo ad agire in relazione a scopi appropriati [πρὸς τὰ οἰκεῖα], come se nella nostra « parte egemonica » [19] stesse una bilancia pronta a subire un'inclinazione.

Orbene: quelli-che-sopprimono-il-giudizio-su-tutte-le-cose non sopprimono neppure questo movimento impulsivo, ma si servono dell'impulso, che è la loro guida naturale verso il fine che a loro appare.

Ma allora qual è l'unica cosa che essi evitano? Quella sola cosa da cui possono scaturire falsità ed inganno, ossia il « formulare opinione » e « il precipitarsi all'assenso » [20], quantunque quest'ultimo non sia altro che una concessione all'apparenza a causa della nostra debolezza [21], e non offra utilità alcuna [22].
d Infatti l'azione ha bisogno di due requisiti: della rappresentazione di uno scopo appropriato e dell'impulso verso ciò che appare scopo appropriato. Ma nessuna di queste due cose è in contrasto con la sospensione del giudizio [23]. Difatti l'inter-

15. Hom. *Il.* II, 150, cit. in Diog. Laert. IX, 73.
16. Cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 74; III, 169, 177 Arnim.
17. Cfr. Leutsch-Schneidewin, *Paroem. graec.*, III, 193.
18. Cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 22.
19. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 39; II 227-228; Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* II, 70; *Adv. log.* I, 227-260 e, per l'acuta critica scettica, 381-387.
20. Sulla προπέτεια dei dommatici insistevano gli Accademici (cfr. Cic. *Varro* XII, 45; *Lucull.* XX, 66) al pari dei Pirroniani (cfr. Sext. Emp. *Adv. phys.* I, 49; Diog. Laert. IX, 74).
21. Per l'opinione intesa come « assenso malato e falso » cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 67-69 Arnim.
22. Cfr. Plutarch. *De Stoic. rep.* 1057b.
23. Cfr. Plutarch. *Adv. Col.* 1118a-b.

vento della ragione ci stacca dall'opinione, ma non già dall'impulso e dalla rappresentazione. Pertanto, quando ci appare lo scopo a noi appropriato, non c'è affatto bisogno di un'opinione per farci muovere e spostare in quella direzione, ma l'impulso viene con immediatezza, essendo esso un moto e una traslazione dell'anima [24].

Eppure noi udiamo gli Epicurei strombazzare che basta 27
provare una sensazione ed essere fatti di carne perché possa risultare con evidenza l'identità del bene col piacere [25]: pertanto quest'ultimo, anche a chi sospende il giudizio, si mostrerà come un bene, giacché anch'egli partecipa di sensazione ed è fatto di carne e, recependo una rappresentazione sensibile del bene, aspira e tende ad esso impulsivamente, facendo di tutto per non lasciarselo sfuggire, ma per stare sempre insieme al proprio scopo, nei limiti del possibile, sospinto da regole tassative che sono naturali e non affatto geometriche [26]. Senza *e*
che ci sia bisogno di un maestro, queste stesse attrattive e, come essi dicono, « i movimenti della carne placidi e blandi » [27] bastano di per sé ad invitare all'azione anche chi nega recisamente e non vuole ammettere di lasciarsi piegare e rammollire da essi.

« Ma come mai – dici tu – chi sospende il giudizio non si reca di corsa verso il monte, ma va nel bagno, e si alza e si avvia non in direzione del muro, ma della porta di casa, quando ha intenzione di recarsi al mercato? ». Tu mi fai queste domande per poter affermare che gli organi sensoriali non sbagliano e che le rappresentazioni sono vere? Ma io ti rispondo che certamente a lui il bagno appare come un bagno e non come un monte, e che la porta gli appare non come un muro ma come una porta, e lo stesso dicasi per ogni altra cosa. Infatti la dot- *f*
trina della sospensione del giudizio non apporta modifiche alla sensazione né provoca nelle affezioni irrazionali e nei movimenti di queste un'alterazione che sconvolga la facoltà rappresentativa, ma si limita ad eliminare le opinioni, mentre si serve delle altre cose in modo conforme allo loro natura.

24. Cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 169 Arnim; Cic. *De nat. deor.* I, XXXVII, 104; Sext. Emp. *Adv. log.* I, 30.
25. Fr. 411 Usener.
26. Per l'espressione cfr. Plat. *Resp.* V, 458d.
27. Cfr. fr. 411 Usener e Sext. Emp. *Adv. eth.* 96.

« Ma non si può – tu obietti – non dare l'assenso alle cose
1123 *a* evidenti [28], giacché il negare le cose che sono state accettate con fiducia è più irrazionale che il non-negarle-né-affermarle ». Ma chi è che vuole rimuovere le cose che hanno riscosso credito e intende dar battaglia a quelle evidenti? Quelli [29] che sopprimono la divinazione e negano che esista una provvidenza degli dei e che siano esseri viventi il sole e la luna, a cui tutti gli uomini rendono onore « di sacrificio e di votivo grido » [30] e fanno atti di riverenza! Non siete forse voi Epicurei [31] che sopprimete quel naturale amore dei genitori per i figli che si riscontra con evidenza in tutti? E quando voi [32] negate che ci sia un qualcosa di intermedio tra dolore e piacere, risultate essere in contrasto con quello che tutti sentono, con questo vostro sostenere che il non-soffrire s'identifica col godere [33] e che, quindi, il non ⟨eseguire un movimento⟩ s'identifica col subirlo [34].

28 Ma, per tralasciare tutto il resto, che cosa è più evidente, in questo caso, e riceve maggior fiducia del fatto che uno, trovandosi in uno stato patologico di alienazione e di depressione, ha le traveggole e ascolta una cosa per un'altra, quando la sua
b mente è afflitta e sconvolta da rappresentazioni come la seguente [35]:

Furiere di faci, vestite di nero, mi brucian la vista
e [36]

(Spirando fuoco e sangue
L'ali dispiega e [37]) tiene fra le braccia
La madre mia?

Queste, e molte altre cose più spaventose di queste, simili ai mostri empedoclei pur da loro derisi [38]

Dai piedi bovini, con mani infinite

28. Cfr. Cic. *Lucull.* XII, 38.
29. Ossia gli Epicurei (cfr. frr. 342, 368 Usener).
30. Ho preferito usare l'espressione dantesca di *Par.* VIII, 4.
31. Fr. 528 Usener.
32. Fr. 420 Usener.
33. Cfr. Cic. *De fin.* II, 9-17.
34. Così il Pohlenz: il Bignone e il De Lucy intendono « e il non patire s'identifica col patire ».
35. Callim. *frag. anon.* 387 Schneider (respinto dal Pfeiffer).
36. Eurip. *Iph. taur.* 288-290.
37. Così il De Lacy propone di integrare le lacune del testo plutarchiano, facendo ricorso al testo di Euripide.
38. 31 B 60 Diels-Kranz.

e [39]

Di stirpe bovina, con fronte d'un uomo,

essi raccolgono con ogni sorta di visioni e di stranezze, di sogni e di deliri, e dicono che nessuna di queste cose è un'illusione ottica o un qualcosa di falso e privo di consistenza, ma che c si tratta di rappresentazioni vere tutte quante e di corpi e di forme che ci giungono dall'ambiente esterno [40]. Ma allora non c'è nessuna delle cose esistenti su cui non si possa sospendere il giudizio, dal momento che è possibile accordare la fiducia a cose come queste!

Immagini e fole, che nessuno sceneggiatore o burattinaio o disegnatore valente ardì mai mescolare per creare illusioni, costoro van supponendo che esistano sul serio, anzi ritengono che, senza l'esistenza di quelle, se ne vadano a carte quarantotto credibilità e certezza e giudizio di verità [41]; e, così facendo, proprio essi assoggettano alla « afasia » [42] tutta quanta la realtà delle cose ed introducono timori nei nostri giudizi e sospetto d nelle nostre azioni, dal momento che le cose che facciamo e in cui crediamo – quelle a noi consuete e a portata delle nostre mani [43] – vengono collocate sullo stesso livello di rappresentatività e di credibilità in cui sono quelle parvenze pazzesche e assurde e anormali. Infatti questa « uguaglianza » [44], che gli Epicurei suppongono essere immanente a tutte le cose, vale a staccarci dalle comuni credenze piuttosto che ad assegnar credito a siffatte assurdità. Onde, come noi sappiamo, non pochi filosofi avrebbero più volentieri sostenuto che nessuna rappresentazione è vera anziché ammettere che sono vere tutte, e avrebbero preferito considerare alla stregua di sogni gli uomini e le cose e, insomma, ogni ragionamento in cui si imbattessero, piuttosto che ritenere come vera e realmente esistente una sola

39. 31 B 61 Diels-Kranz.

40. Fr. 254 Usener.

41. Cfr. Epic. *Ad Herod.* 51-52; frr. 251, 253 Usener; Cic. *De fin.* I, VII, 22; *Lucull.* XXV, 80; Diog. Laert. X, 32.

42. Il termine risale al Pirronismo antico (cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 192).

43. Plutarco ritorce contro gli Epicurei l'accusa che di solito era diretta contro gli Accademici, ossia di eliminare le cose familiari e ordinarie (cfr. Cic. *Lucull.* XIII, 42; XXVII, 87). La stessa ritorsione è fatta da Plutarco contro gli Stoici in *De Stoic. rep.* 1036c.

44. Fr. 251 Usener.

e di queste rappresentazioni che vengono da loro recepite in uno stato di delirio o di furore coribantico o di sogno.

Ma allora: se da una parte è possibile eliminare queste apparenze (e da un'altra parte non è possibile farlo) [45], si dà forse anche la possibilità di sospendere il giudizio su di esse, se non altro a causa di questa discordanza che di per sé basta a farci guardare con sospetto la realtà delle cose non (nel senso) [46] che non ci sia nulla di valido, ma nel senso che esse implicano ogni sorta di incertezza e di confusione.

Per quanto, poi, concerne il numero infinito dei mondi o la natura degli atomi e dei corpi privi di parti e le differenze della loro « deviazione » [47], quantunque si tratti di cose che mettono in imbarazzo tante persone, noi troviamo tuttavia – a proposito di queste teorie – qualche sollievo nel fatto che nessuna di queste cose ci tocca da vicino o, piuttosto, nel fatto che ciascuna di siffatte indagini trascende completamente i nostri sensi. Ma questa mancanza di fiducia negli occhi, nelle *f* orecchie e nelle mani, questa ignoranza e questa confusione a proposito degli oggetti sensibili e delle rappresentazioni – se, cioè, queste ultime siano vere o false – a quale opinione non danno una scossa? Quale assenso o quale giudizio non mettono sottosopra? Se, infatti, uomini non sconvolti dal vino o da abuso di medicine e non alienati di mente, ma sobri e sani e
1124 *a* capaci di scrivere trattati sulla « virtù » e sui « canoni » e sui « criteri » [48], se questi uomini, dinanzi alle affezioni più evidenti e ai moti della sensazione, ritengono o che il non-esistente sia vero oppure che il vero sia falso e non-esistente, ci dobbiamo giustamente stupire non già se gli uomini si rifiutano di esprimersi su tutte quante le cose, bensì se a certe cose essi danno con pienezza il loro assenso. E l'assurdo non sta nel fatto che essi non posseggono alcun giudizio sulle apparenze fenomeniche, ma nel fatto che posseggono giudizi tra loro contrari [49]. Ché mettersi ad affermare due cose contrarie ed opposte tra loro è un fatto che dovrebbe suscitare maggior meraviglia che non

45. L'integrazione è del De Lacy.
46. L'integrazione è del De Lacy.
47. Cfr. LUCRET. II, 216-220.
48. Cfr. USENER, *Epicurea*, p. 105.
49. Venendo meno a quel principio di non-contraddizione che nessuno scettico ha mai osato mettere in dubbio.

porne nessuna delle due e sospendere il giudizio sui due opposti [50]. Difatti chi non-afferma-e-non-nega ma se ne sta in silenzio è, con chi afferma una determinata opinione, in minor contrasto di chi la nega, ed è, con chi la nega, in minor contrasto di chi l'afferma [51].

Ma se è possibile sospendere il giudizio in merito alle suddette sensazioni, non è impossibile sospenderlo in merito alle altre, stando almeno a quello che voi stessi ritenete [52], che, cioè, non intercorre affatto alcuna differenza tra una sensazione e un'altra e tra una rappresentazione e un'altra.

50. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 2; *Adv. log.* II, 363.

51. Per questo « vantaggio » equivoco degli Accademici rispetto agli altri filosofi cfr. AUGUSTIN, *Contra Acad.* III, 15-16, che si rifaceva a qualche passo perduto degli *Academica* di Cicerone.

52. Fr. 251 Usener.

LACIDE

Sul piano strettamente filosofico l'Accademia non produsse niente di notevole nei quasi ottanta anni che intercorsero tra la morte di Arcesilao e l'inizio dello scolarcato di Carneade, sebbene la tonante voce di quest'ultimo già stesse risonando nel sodalizio da circa trent'anni e avesse contribuito a smuovere le acque stagnanti [1].

Tra Arcesilao e Carneade si ebbero quattro scolarchi: Lacide (241/0-224-3 oppure 215 a. C.) [2], Telecle (224/3 oppure 215-178), Evandro (178-170 circa a. C.) ed Egesimo (170 circa-160 circa). È quasi certo che, dopo le dimissioni di Lacide, che sopravvisse ad esse per diversi anni [3], l'Accademia ebbe una fase di interregno o di direzione collegiale. Sotto lo scolarcato di Egesino si ebbe la rottura con Crisippo, che aveva imparato la dialettica sotto i platani di Academo e poi la vibrò per colpire quei platani stessi [4].

Non sappiamo con precisione cosa si insegnasse nell'Accademia in quel lasso di tempo. Arcesilao aveva mostrato simpatia per gli ἐγκύκλια μαθήματα, nonostante il suo scetticismo, e la folla degli Accademici di questo periodo (della quale abbiamo fugaci notizie) [5]

1. Con la sua consueta finezza il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 120) scrive: « La nouvelle Académie ne brille dans l'histoire que d'un éclat intermittent... les summets seuls émergents de l'oubli ».

2. Le notizie in merito alla durata dello scolarcato di Lacide sono molto controverse: secondo Diogene (IV, 61) questo scolarcato durò 26 anni, mentre secondo l'*Acad. phil. ind. herc.*, col. XXVII, 1 segg., almeno nella ricostruzione del Crönert (*Kolotes und Menedemos*, p. 77), esso sarebbe durato 18 anni. (Per altre complicazioni di ordine cronologico vedasi CAPELLE, *Lakydes*, in « RE », XII, 1 coll. 530-2).

3. Secondo Apollodoro, Lacide sarebbe sopravvissuto di diciotto anni alle dimissioni (cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXVII, 3), secondo altre fonti solo di dieci anni (cfr. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, p. 180; WILAMOWITZ, « Hermes », XLV, p. 410-1).

4. Secondo il Laerzio (VII, 183), che attribuisce la notizia a Sozione, Crisippo studiò sotto Arcesilao e Lacide.

5. In particolare le coll. XX, XXVII, XXVIII dell'*Acad. phil. ind. herc.* ci danno una vasta serie di nomi, ma della dottrina di ciascuno di questi personaggi – come dice l'Arnim persino di Evandro, in « RE », VI, 1, col. 842 – *ist nichts bekannt*. Per più ampie notizie vedasi GEFFERS, *De Arcesilai successoribus*, Gymnasialprogr. Göttingen, 1842.

dovette dedicarsi a questo tipo di studi, anche se era immancabile la presenza dell'elenchistica.

Lacide di Cirene (280 circa-213 o 206/5 a. C.) è l'Accademico del quale sappiamo parecchie notizie in parte belle [6] e in parte poco simpatiche [7]. Sappiamo che scrisse due opere, intitolate l'una *Cose filosofiche* e l'altra *Sulla Natura* [8], in cui, probabilmente, esponeva e patrocinava il pensiero del maestro Arcesilao.

Con Lacide, però, l'Accademia divenne bersaglio di poeti comici e di scrittori di satire menippee. Lacide stesso brillava, forse, più per la sua laboriosità che per la sua intelligenza. Ma, d'altra parte, la tagliente ἐποχή di Arcesilao, rigida nel sostenere l'ἀκαταληψία e l'ἀδοξαστία, contribuiva a paralizzare ogni sforzo innovatore né ebbe a sua difesa un novello Timone che sapesse rintuzzare gli attacchi degli avversari. E su tutto ciò dovette meditare a lungo Carneade, prima di arrivare, quasi sessantenne, ad assumere le redini dell'Accademia.

Il breve βίος laerziano non ci dà alcuna informazione di ordine filosofico, ma si limita ad asserire, erroneamente, che Lacide fondò la Nuova Accademia [9]. Le pagine lacidee di Numenio-Eusebio sembrano il compiaciuto estratto di una vera e propria commediola ellenistica, il cui autore – molto probabilmente Batone –, ispirandosi all'intramontabile Aristofane, voleva conciare per le feste la filosofia del calandrinesco Accademico come era stato conciato per le feste Socrate nelle *Nuvole* [10]. Il gustosissimo passo è soprattutto

6. Plutarco (*Quom. adul. ab am. internosc.*, 63d), dopo aver ricordato l'episodio di Arcesilao ed Apelle, ricorda anche un atto di sincera amicizia compiuto da Lacide nei riguardi di Cefisocrate: « E nel campo della filosofia è proprio vero che i figli nascono simili ai genitori! Infatti Lacide, l'ultimo collaboratore di Arcesilao, assistette con gli altri amici Cefisocrate, quando quest'ultimo venne incriminato. Poiché l'accusatore ne pretendeva l'anello, Cefisocrate lo fece scivolare a terra impercettibilmente e Lacide, accortosene, vi mise sopra un piede e lo nascose: difatti la prova del reato era proprio quell'anello. Dopo la sentenza assolutoria, mentre Cefisocrate stendeva la mano ai giudici, uno di costoro, che, a quanto pare, aveva notato il gesto di Lacide, gli disse di ringraziare Lacide e si mise, poi, a diffondere il fatto, mentre Lacide non lo riferì mai ad alcuno. In questo modo, a parer mio, anche gli dei fanno per lo più i loro benefici di nascosto, giacché hanno una tal natura che li fa rallegrare semplicemente dell'atto di grazia e della buona azione ».

7. Ad esempio, la sua tirchieria (Diog. Laert. IV, 69).

8. La notizia, di fonte esichiana, è nella voce *Lacide* di Suida. Il codice laurenziano, però, non riporta il titolo della seconda opera e non è neppure sicurissimo il titolo della prima.

9. Secondo il Capelle (art. cit. in « RE ») si deve intendere che Lacide diffuse per iscritto le dottrine arcesilee.

10. Nella traduzione del brano numeniano mi sono attenuto al testo del des Places (fr. 26, pp. 70-5). Secondo R. Hirzel (*Ein unbeachtetes Komödienfragment*, « Hermes », XVIII, pp. 1-16) l'episodio sarebbe l'estratto compia-

un prezioso contributo alla nostra conoscenza dei rapporti intercorrenti tra i paradossi della scepsi e la cultura e la mentalità comune di quel tempo ed è quasi un efficace antidoto alla tentazione – energicamente respinta da Numenio [11] – di dare all'Accademia di mezzo un'interpretazione esoterizzante.

Vita di Lacide (Diogene Laerzio IV, 59-61)

Lacide, figlio di Alessandro, fu nativo di Cirene. Egli è 59
colui che diede inizio all'Accademia Nuova [1] e che fu successore di Arcesilao: fu un uomo che meritò molto rispetto ed ebbe non pochi ammiratori. Fu amante del lavoro fin da giovane, e fu povero, ma, altresì, di bella grazia e di buona conversazione.

Si tramanda che egli fu molto spilorcio [2] nell'amministrazione di casa. Infatti, quando prelevava qualcosa dalla dispensa, ne sigillava di nuovo l'uscio e faceva cadere attraverso una fessura della porta l'anello del sigillo, per impedire che qualcosa ivi depositata venisse prelevata e sgraffignata; ma i suoi garzoncelli, venuti a conoscenza di ciò, toglievano il sigillo e rubacchiavano quello che volevano; poi facevano scivolare l'anello nella stanza attraverso la fessura, proprio come faceva Lacide; e non furono mai acciuffati mentre combinavano questo [3].

Lacide teneva scuola nell'Accademia, nel giardino che era 60

ciuto di una vera e propria commedia del III sec. a. C.; invece, secondo l'Usener (*Epicurea*, LXVIII seg.) e il Wilamowitz (*Platon*, I, p. 723), la fonte del passo numeniano sarebbe una satira menippea. Per altre notizie cfr. Goedeckemeyer, *Gesch. der griech. Skept.*, pp. 47 segg. e soprattutto l'ampia disamina condotta recentemente da I. Gallo (*Commedia e filosofia in età ellenistica: Batone*, « Vichiana », V, 1976, pp. 206-42). Il brano è riportato sia tra i frammenti della Commedia Nuova in *Comicorum Atticorum Fragmenta* del Kock (III, pp. 418-20) sia da S. M. Edmonds in *The Fragments of Attic Comedy*, III A, Leiden, 1961, pp. 404-7 con traduzione inglese.

11. Cfr. Euseb. *Praep. ev.* XIV, 5-6.

1. Cfr. Diog. Laert. I, 14, 19 e voce *Lakydes* in Suida. Dall'*Acad. phil. ind. herc.* (col. XXI, 37 segg.) si desume, però, che egli non fondò, ma consolidò la Media Accademia, la quale era vagante « non meno del tenore di vita degli Sciti ».

2. Seguo col Gigante (v. nota *ad hoc*) lo Shorey (« Class. Philol. », IV, 1909, p. 86) nel sostituire γλισχρότατα a γλυκύτατα dei codd. Quest'ultimo termine, comunque, avrebbe avuto senso ironico (*lepidissime*, Migne).

3. L'episodio, di indubbia origine letteraria, viene ampiamente utilizzato a scopo polemico in Numen. *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 7.

stato fatto costruire dal re Attalo [4] e che da lui prese il nome di « lacideo ». E fu l'unico che – a quel che si ricorda – ancor vivo consegnò la scuola in mano a successori, vale a dire ai focesi Telecle ed Evandro [5]. Da Evandro la successione passò, poi, ad Egesino [6] di Pergamo, e da quest'ultimo a Carneade [7].

Si fa risalire a Lacide una graziosa battuta: si racconta, infatti, che quando Attalo lo invitò presso di sé, egli rispose che le immagini artistiche si devono contemplare a distanza.

Si mise a studiare la geometria quando era già in età avanzata [8] e, poiché un tale gli disse: « È forse adesso il tempo adatto per farlo? », egli controbatté: « Forse adesso nemmeno? »

61 Assunse la direzione della scuola nel quarto anno della 134ª Olimpiade [9] e morì dopo averla retta per ventisei anni [10]. Si trattò di morte per paralisi dovuta ad eccessi nel bere [11].

Per lui ho composto questo « scherzo » [12]:

Anche su te ho udito, o Lacide, questa novella:
Preso da Bacco, in punta di piè scendesti all'Ade.
Ma era ben ovvio! Ché quando Dioniso abbonda nel corpo,
Scioglie le membra. Lieo non fu perciò nomato?

Acatalessia e stupidità (NUMENIO, *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 7, 1-15, 734 a - 736 b = fr. 26, 1-102 des Places)

734 *a* A proposito di Lacide voglio raccontarvi un gustoso aneddoto.

4. Si tratta di Attalo I, re di Pergamo. Con gli Attalidi aveva avuto discreti rapporti già Arcesilao (cfr. DIOG. LAERT. IV, 30, 38). In *Acad. phil. ind. herc.* O, 15 segg. Lacide viene ricordato addirittura come maestro di Eumene e di Attalo.

5. L'abdicazione avvenne nel 224/3 secondo l'*Acad. phil. ind. herc.* XXVII, 1-15, mentre, stando a Diogene, sarebbe avvenuta nel 215/4.

6. Di questo scolarca si fa oscura menzione in *Acad. phil. ind. herc.* M, 29-35 e in CIC. *Lucull.* 16. Per altre questioni v. GOEDECKEMEYER, *Geschichte der griech. Skept.*, p. 50.

7. La successione avvenne intorno al 160 a. C.

8. Su questa notizia si fonda il GOEDECKEMEYER, *op. cit.*, p. 49, per sostenere l'ormai definitivo allontamento dell'Accademia dalle direttive platoniche.

9. Nel 241-0 a. C.

10. E dopo essere rimasto per sedici anni nell'ombra (cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXVII, 3).

11. Il suo smoderato culto per Bacco è ricordato anche in AELIAN. *Var. hist.* II, 41 e ATHEN., X, 438a, XIII, 606b.

12. *Anth. Pal.* VII, 115.

Lacide era abbastanza spilorcio [1], e in un certo qual modo era l'« economico » del proverbio. Con questa sua bella nomea *b* presso la gente, era lui che apriva personalmente la dispensa ed era lui che personalmente la chiudeva. E prelevava lui le cose di cui aveva bisogno e faceva tutte quante le altre operazioni di tal genere con le proprie mani, non perché tenesse in gran conto l'« autosufficienza » [2] né perché si trovasse, altresì, in uno stato di indigenza né perché gli mancassero servitori – ché anzi ne aveva un bel numero alle sue dipendenze –, ma è ben facile arguire per quale motivo.

E passo ad esporvi il gustoso fatterello che vi ho promesso. Mentre faceva il dispensiere di se stesso, non reputava di dover portare in giro con sé la chiave, ma, dopo aver chiusa la dispensa, la depositava in un piccolo scrittoio concavo. Vi poneva *c* con l'anello un sigillo e poi faceva scivolare all'interno della cella l'anello attraverso il buco della serratura; di guisa che, in appresso, quando ritornava ad aprire con la chiave, poteva riprendersi l'anello, risigillare, chiudere la dispensa e, infine, gettare di nuovo l'anello all'interno attraverso la toppa.

Ma i servi si accorsero di questo mezzuccio e, quando egli usciva per una passeggiata o se ne andava in qualche altro posto, aprivano anch'essi la credenza e poi, a loro piacimento, mangiavano e bevevano e si portavano fuori altre cose, e poi facevano, a loro volta, le stesse operazioni di Lacide: chiudevano, mettevano il sigillo e poscia, tra molte risate alle sue spalle, facevano scivolare l'anello attraverso la toppa. *d*

Così Lacide, poiché lasciava pieni i recipienti della dispensa e li ritrovava svuotati, non riusciva a raccapezzarsi su quello che stava accadendo; ma, poiché aveva sentito dire che presso Arcesilao si parlava della teoria filosofica dell'incomprensibilità, reputava che proprio un fatto di questo genere stesse capitando anche a lui a proposito della dispensa. E, preso lo spunto da questo fatto, filosofava alla presenza di Arcesilao, dicendo che egli non vedeva mai né udiva mai nulla che fosse evidente e valido.

Una volta, addirittura, trasse in disparte uno dei suoi com-

1. Cfr. DIOG. LAERT. IV, 59.

2. Famoso principio etico dei Cinici, approfondito dalla Stoa (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 244-5).

pagni e, volendo rafforzare in lui con la massima efficacia – a parer suo – la teoria della sospensione dell'assenso, disse:
735 *a* « Questo io te lo posso confermare in maniera incontrovertibile, perché l'ho imparato da me stesso, senza far ricorso ad esperienze altrui ». E cominciava a raccontare per filo e per segno
35 tutto quanto l'accidente della dispensa che gli era capitato. « Ebbene! – aggiungeva lui – Che cosa potrebbe obiettare Zenone contro un caso di incomprensibilità che, nella presente circostanza, mi risulta così incontrovertibilmente manifesto sotto ogni profilo? Difatti io stesso ho chiuso la cella con le mie mani, l'ho sigillata e vi ho lasciato scivolar dentro l'anello
40 e, quando sono ritornato e l'ho riaperta, vedo che l'anello sta là dentro, ma che non ci sono le altre cose. Come farò, allora, a non rifiutar giustamente ogni credito alla realtà delle cose? Da parte mia, invero, non oserò affermare che qualcuno è
b venuto da fuori ed ha rubato questi oggetti, dal momento che il mio anello sta là dentro! »

A questo punto l'ascoltatore – che era proprio uno dei ladruncoli –, dopo essere rimasto ad udire il racconto come
45 meglio poteva – egli che a malapena già prima era riuscito a dominarsi –, scoppiò in una grossa risata e col suo ridere e col suo gongolare confutò la vuotaggine del pensiero di Lacide. E così, da allora in poi, questi non fece più scivolare l'anello nella toppa e per la teoria dell'incomprensibilità non si serviva più dell'esempio della dispensa, ma « comprendeva » bene, ora che egli ritrovava quello che aveva lasciato [3]: la sua prece-
50 dente filosofia risultava, così, fondata sul vuoto.

Ma non basta: quei ragazzacci erano dei « grossolani burloni » [4] e non se la facevano fare, come si comportano, di solito, i Geti e i Daci [5] nelle commedie. Avvezzi, come essi erano, a ciarlare con dacica sfrontatezza – sia che avessero appresi i
55 sofismi presso gli Stoici, sia che li avessero imparati in qualche altra maniera –, immediatamente ne combinarono un'altra: si mettevano a cancellare il sigillo impresso da Lacide e talora lo

3. Ho dovuto allontanarmi dalla traduzione letterale per riprodurre l'ironico contrasto tra ἀκαταληψία e κατελάμβανε del testo.

4. Il termine φόρτα (facchino) è qui usato nel senso di φορτικός (ARISTOPH. *Nub.* 524; *Vesp.* 66; *Lys.* 1218).

5. Rozzi schiavi, privi di quella finezza attica che sembrava esser vanto dell'Accademia.

sostituivano con un altro, talora non lo sostituivano affatto, perché credevano che, in un modo o nell'altro, anche queste loro bricconate sarebbero rimaste « incomprensibili » per Lacide. 60

E costui entrava in cella, la ispezionava e, vedendola priva di segno oppure contrassegnata, sì, ma con un altro sigillo, montava in bestia. Poiché i ragazzi affermavano che il segno era rimasto lì e che essi vedevano per l'appunto quello che egli aveva messo, Lacide dava il via ad una minuziosa discussione *d* e cercava di dimostrare le sue ragioni. Sconfitti dalla dimostrazione, quelli obiettavano che, se il sigillo mancava, egli forse se ne era dimenticato e non aveva fatto il segno. Ma 65 Lacide rispondeva che si ricordava bene di averlo fatto e si metteva a darne dimostrazione e andava per le lunghe con il suo argomentare e si rammaricava contro di loro, credendo di essere preso in giro, e ci giurava anche su.

Quelli, però, nel rispondere ai suoi attacchi, credevano che anche lui stesse scherzando, quasi che Lacide – da quel sa- 70 piente che era – fosse del parere di essere « immune da opinione »[6], fino al punto da divenire anche « privo di memoria », essendo anche l'opinione una sorta di memoria[7]; e dicevano che poco tempo prima lo avevano udito confermare ciò a certi 736 *a* suoi amici. Ma poiché Lacide, nel respingere queste loro istanze, parlava in modo non affatto conforme alle dottrine accademiche, essi si recavano presso qualche Stoico e imparavano da costui 75 la risposta da dare al loro padrone: cominciavano, quindi, ad opporre sofismi a sofismi e, mettendo in campo artificio contro artificio, si rivelarono autentici ladri accademici.

Lacide, allora, passava ad accuse di marca stoica, ma i garzoni le dissolvevano, basandosi sulla teoria dell'incomprensibilità, non senza beffeggiarlo. A questo punto scoppiavano 80 discussioni di ordine generale, si sollevavano argomentazioni e controargomentazioni: in questo frangente non si lasciava sussi- *b* stere più nulla, né recipiente né contenuti del recipiente né qualsivoglia altro oggetto che ancora facesse parte della sup-

6. In conformità con quella ἀδοξασ-ία che era stata professata già da Pirrone e che qui comicamente diventa amnesia. Il Capelle (*Lakydes* in « RE », XII, 1 coll. 530-2) da questo luogo trae spunto per sostenere l'abbandono dell'ἐποχή da parte del poco intelligente allievo di Arcesilao.

7. Che, secondo gli Scettici, la memoria fosse ben diversa dall'opinione è, invece, confermato da Sesto Empirico (*Adv. log.* II, 141-144, 192-202).

pellettile domestica. E Lacide se ne rimaneva imbarazzato, perché vedeva che la difesa delle sue teorie si ritorceva a proprio svantaggio. Poi, riflettendo sul fatto che avrebbe perduto tutta la sua roba se non fosse riuscito a confutare i ladri, vistosi ridotto all'impotenza, si metteva a schiamazzare con i vicini e ad invocare gli dei esclamando: « Ahi, ahi! che guai, che guai! Per gli dei e per le dee! »; e quante altre cose scaturiscono spontaneamente dalla bocca di chi, quando non viene creduto, si lamenta per farsi credere, egli le buttava fuori ad alta voce e per meritar credito. Ma alla fine, poiché vedeva perdurare per la casa una battaglia di antilogie, egli stesso si riduceva ad assumere posizioni stoiche nei confronti dei suoi garzoni. E poiché costoro facevano una strenua difesa delle teorie accademiche, egli, per non subire più fastidi, mise un guardiano amico a starsene seduto accanto alla dispensa.

Anche così, però, non approdava ad un bel nulla; perciò, dopo aver considerato fino a qual punto giungesse la propria sapienza, eccolo fare la sua grande rivelazione: « Ragazzi miei, – egli disse – in un modo noi diciamo queste cose nelle nostre dispute di scuola, ma in un altro modo noi viviamo! »

E questo basti a proposito di Lacide.

Molti, però, furono i suoi allievi, tra cui si distingueva Aristippo di Cirene[8]. Ma, fra tutti i suoi intimi, Evandro[9] e i suoi seguaci[10] ottennero da lui la direzione della scuola.

8. Cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXVII, 9; XXIX, 4 e DIOG. LAERT. II, 83. Il suo scritto *Delle indagini naturalistiche*, in cui forse esponeva e criticava le dottrine fisiche dei filosofi, è ricordato in DIOG. LAERT. VIII, 21.

9. Numenio dimentica Telecle, ricordato invece in DIOG. LAERT. IV, 60. Fuggevole accenno a questo Evandro di Focide (o di Focea) è in CIC. *Lucull.* VI, 16.

10. Forse si allude ad Egesino (cfr. WILAMOWITZ, « Hermes », XLV, 1910, p. 407), forse ad una direzione collegiale, come soleva accadere nei momenti critici (Goedeckemeyer).

CARNEADE

Carneade di Cirene (219/4-129 a. C.) fondò la Nuova Accademia, che in parte fu la continuazione di quella Media fondata da Arcesilao, in parte se ne staccò aprendo allo Scetticismo prospettive diverse ed originali.

Il periodo di formazione di questo filosofo non ci è ben noto: nell'adolescenza non gli fu, forse, estraneo l'ambiente dei Cirenaici, ma, col suo trasferimento ad Atene, operarono decisamente su di lui Egesino, continuatore piuttosto stanco dell'ἐποχή di Arcesilao, e soprattutto i numerosissimi scritti di Crisippo [1], da cui egli trasse vital nutrimento e contro cui impostò tutta la sua attività di pensatore e di polemista più di quanto non avesse fatto Arcesilao nei riguardi di Zenone. Crisippo, che è stato uno dei più grandi dialettici dell'antichità, aveva dato alla Stoa un vero e proprio sistema: Carneade creò l'anti-sistema con pari, se non superiore, acume dialettico e con affascinante potenza espressiva in tutti e tre i settori in cui, a quei tempi, veniva divisa la filosofia: logica, fisica ed etica [2]. Egli seppe darsi una cultura immensa e il periodo della sua formazione non si limitò alla giovinezza, ma si estese fino alla vecchiaia, quando i suoi impegni di scolarca dell'Accademia [3], uniti a quelli

1. Cfr. Diog. Laert. IV, 62; Goedeckemeyer, *Geschichte des griechischen Skeptizismus*, pp. 51 segg.; Pohlenz, *La Stoa*, I, p. 349; Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 168. Che Carneade sia stato discepolo di Diogene di Babilonia, allievo diretto di Crisippo, è detto in Cic. *Lucull.* XXX, 98.

2. Cfr. Cic. *Varro* XII, 46. Che Carneade sia stato piuttosto debole nella parte « fisica » della filosofia (Diog. Laert. IV, 62) sembra da escludere, quantunque sia esagerato attribuirgli la dettagliata critica delle principali nozioni fisiche e considerarlo quale fonte principale di buona parte dei trattati *Contro i fisici* di Sesto Empirico, come fa il Pohlenz (*La Stoa*, I, p. 350, n. 23). Strabone (XVII, 3, 22) considerava Carneade il più preparato di tutti gli Accademici.

3. Carneade ottenne lo scolarcato solo alcuni anni prima della celebre ambasceria a Roma del 155 a. C. e forse intorno al 160 alla morte di Egesino (Galen. *Hist. phil.* 3), se dobbiamo intendere che Clitomaco divenne suo allievo mentre egli dirigeva la scuola (cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, XXV, 4). Ormai quasi ottantenne egli affidò la scuola, nel 137, a Carneade II, figlio di Polemarco, dopo che Clitomaco ebbe fondato una sua scuola sul Palladio (*Acad. phil. ind. herc.*, XXV, 8).

di una battaglia aperta e continua in ogni settore dello scibile e dell'operare umano, non gli concedevano neppure il tempo di tagliarsi i capelli o le unghie [4], come rilevavano con spirito satirico i numerosi avversari che egli si andava procurando. E il suo amore per lo studio fu pari al suo amore per la vita, alla quale non intese rinunciare neppure nei dolorosi acciacchi della tarda senilità, quando la tentazione di praticare il suicidio stoico – l'εὔλογος ἐξαγωγή di Crisippo – fu, in modo ironicamente tragico, allontanata mediante una umanissima richiesta di vino con miele [5].

Se sappiamo poco della formazione culturale, sappiamo, invece, fin troppo del suo pensiero, tanto che ancora oggi ci è difficile dire con precisione quale esso realmente sia stato. Le oltre quattrocento opere di Clitomaco [6] furono, in gran parte, una stesura scritta di quel pensiero in tutti i suoi particolari, e Clitomaco non fu certo un pensatore molto originale e poco aggiunse di proprio a quello che del suo maestro aveva ereditato. Ma le opere di Clitomaco sono andate completamente perdute e le fonti carneadee di cui ora disponiamo – in particolare Cicerone, Numenio e Sesto Empirico – vanno studiate con molta oculatezza. La profluenza ciceroniana, spesso incantevole ma talora anche ridondante, con i suoi emendamenti non solo filoniani o antiochei ma anche personali, non ci permette di sceverare l'autentico dal sovrapposto, non solo per quanto concerne la ricchezza delle esemplificazioni e dei riferimenti a situazioni particolari, ma anche per quanto si attiene all'essenza e al nerbo del pensiero. La fonte numeniana, contrassegnata da una ostilità superiore a quella già usata contro Arcesilao, è un'aspra ed acuminata requisitoria sia contro il pensiero carneadeo sia contro l'uomo Carneade, che viene considerato moralmente ambiguo, sofista ed erista della peggiore genia e quasi ripugnante per una congenita malafede. La fonte sestianea, infine, che è la più importante sotto il lato speculativo e che per nostra buona sorte spesso può ritenersi complementare con i numerosi passi ciceroniani, non esaurisce tutto l'arco dei particolari, che per Carneade avevano un'importanza molto rilevante a causa della sua sistematicità rivolta sia ai princìpi universali sia ai dettagli.

4. Cfr. Diog. Laert. IV, 62. Seguendo Valerio Massimo (VIII, 7, 5), Gellio (XVII, 15, 1) tramanda che Carneade, nell'accingersi a scrivere (forse a parlare) contro i libri di Zenone, si purificava la mente e le parti superiori del corpo con l'elleboro bianco.

5. Cfr. Diog. Laert. IV, 64; Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, I, p. 152.

6. Cfr. Diog. Laert. IV, 67. Anche Zenone di Alessandria (*Acad. phil. ind. herc.*, col. XXII) presentò per iscritto in varie opere il pensiero del maestro.

Tutte queste ragioni ci inducono alla cautela nel pronunciarci su ciò che fu effettivamente di Carneade, e un invito alla modestia ci vien fatto da Don Abbondio, il quale, poverino, non sapeva chi fosse « costui », mentre noi ne sappiamo tanto da farci, al termine di faticose ricerche, la sua stessa proverbiale domanda.

Una corretta ermeneutica del pensiero di Carneade diventa ancora più difficile se noi, attratti da una metodologia ancora baconizzante, ci proponiamo di distinguere in quel pensiero una *pars destruens*, senza dubbio estesissima, da una *pars construens*, incerta e pericolante ma pur non priva di attrattive e di sviluppi nelle posteriori vicende della filosofia e della cultura[7]. Infatti anche qui una netta distinzione è impossibile e la dialettica stessa – sia essa platonica o hegeliana o marxiana – dovrebbe insegnarci quanta costruttività è già nella distruzione e quanta negatività si cela insidiosamente nelle fasi costruttive. E Carneade fu soprattutto un formidabile dialettico, degno emulo e continuatore di Crisippo, i cui *laquei* egli sapeva adoperare non solo per il gusto anche un po' retorico di ridurre l'avversario al tappeto[8], ma anche – e forse più – perché la realtà esterna della natura e quella interna dello spirito gli si mostravano antilogistiche, quantunque egli non intendesse colpire *ex professo* il principio di non contraddizione che anzi egli adibiva di frequente per smascherare le incongruenze del dommatismo[9].

Ciò premesso, una succinta enucleazione del pensiero di Carneade

7. La distinzione, che rimonta allo Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, IV, p. 504, 3ª *Auf.*), è stata ripetuta dal Maccoll (*The Greek Sceptics*, p. 42), dal Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 127, 182) dalla Stough (*Greek Skepticism*, pp. 35 segg.) dal Long (*Hellenistic philosophy*, p. 96). Per la non esistenza di una *pars construens* sono il Couissin (*Le stoicisme de la nouvelle Académie*, pp. 259-68), e il Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 99). Per una posizione di attesa è, infine, il Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, pp. 281-3), che pur mostra maggiore propensione per una risposta negativa. Come ci tramanda Stobeo (*Ecl.* II, c. II, 23 = fr. 42 Wiśniewski), Carneade « diceva che i dialettici somigliano al polipo: quest'ultimo, infatti, divora i tentacoli quando sono troppo cresciuti; così anche essi capovolgono le loro stesse posizioni quando la propria potenza si spinge troppo in avanti ».

8. Cfr. ARNIM, *Karneades*, in « RE », X, 2, col. 1965. L'eloquenza carneadea, che fu celebrata da seguaci, da ammiratori e da avversari di tutta l'antichità (cfr., tra l'altro, GELL. VI, 14, 8), dovette essere anche il risultato di accurato tirocinio presso le scuole di retorica: ma di questo tirocinio non sappiamo nulla.

9. Secondo Galeno (*De opt. doctr.* II, 45), Carneade avrebbe negato il principio matematico che due grandezze uguali ad una terza sono uguali tra loro. Ciò, comunque, non vuol dire che Carneade passasse all'attacco anche del principio di identità, come farebbe supporre il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 132) e tanto meno di quello di non-contraddizione, di cui egli si serviva in particolare contro la gnoseologia epicurea. Solo per salvare il libero arbitrio egli avrebbe ammesso, in linea del tutto ipotetica, l'abbandono di quel principio e avrebbe dato ragione persino ad Epicuro, che virtualmente lo annulla negando che ogni enunciazione è o vera o falsa (cfr. CIC. *De fato* X, 21).

può essere fatta nel rispetto della triplice ripartizione ellenistica della filosofia e nel tener presente che le tre « parti » si implicano tra loro per un certo *underground* unitario che circola in esse.

Nel campo della logica – che per Carneade è soprattutto gnoseologia – si riscontra una posizione sospensiva che resta analoga a quella di Arcesilao, anche se Carneade sottolinea piuttosto la provvisorietà e la mutevolezza dell'assenso che non la sua recisa impossibilità [10]: né i sensi né la ragione possono fornirci il criterio di verità, e la rappresentazione apprensiva, per la cui definizione si andavano tormentando gli Stoici anche sotto la spinta delle critiche accademiche, è un'operazione gnoseologica fallita, giacché una rappresentazione vera ha tutte le medesime caratteristiche di una falsa [11]. D'altra parte, però, il puro e semplice rappresentarsi le cose non può essere eliminato, perché non possono essere eliminate le affezioni e i fenomeni, che neppure il più radicale scetticismo ha mai osato rinnegare.

Di qui sorge in Carneade la necessità di analizzare daccapo la rappresentazione stessa secondo una metodologia dialettico-scettica e non già dialettico-dommatica. E Carneade conduce questa sua analisi sia con ricchezza di argomentazioni psicologiche sia con rigoroso intento epistemologico. Sotto il primo profilo egli traccia una delicatissima fenomenologia dei tragici giochi della rappresentazione (allucinazioni, sogni, illusioni, limitatezza delle nostre facoltà sensorie); sotto il secondo profilo egli ripercorre quasi angosciosamente il dissidio tra l'opinione-apparenza e la scienza-verità, dissidio che il pensiero ellenistico ereditava da Platone e persino dai Presocratici e che vanamente cercava di superare assumendo varie posizioni dommatiche.

Proprio queste aporie fanno nascere l'alternativa probabilistica [12], che non vuole essere una soluzione definitiva dell'arduo problema, ma solo una prospettiva e una proposta. Il probabilismo non scaturisce affatto dal bisogno di assumere un comportamento pratico, ossia dall'esigenza di superare il famoso ponte dell'asino che si parava dinanzi agli Scettici, bensì in primo luogo da un'esigenza di ordine teoretico, come era presumibilmente nato l'εὔλογον di Arcesilao.

Il termine πιθανόν non fu coniato da Carneade, anche se questi ne è stato il filosofo ormai consacrato. La parola πιθανόν già possedeva tutta una ricca storia letteraria e non solo filosofica fin dal

10. Così si esprime con molta efficacia il Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 59).

11. Cfr. Cic. *Lucull.* XV, 47-48; Sext. Emp. *Adv. log.* I, 159-164.

12. Cfr. Cic. *Lucull.* X, 32. Per una valutazione quasi entusiastica di questa posizione cfr. Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 173-5.

glorioso periodo attico [13]. Poi vi avevano meditato Aristotele [14] e Crisippo [15], e infine Carneade, desumendo anche qui il proprio linguaggio dalla terminologia stoica, venne a dare al πιθανόν uno sviluppo sorprendentemente nuovo e non ben compreso dagli stessi continuatori del suo indirizzo, i quali sovente continuarono a confondere probabilità e verosimiglianza. Come l'etimologia stessa ci suggerisce, permane implicita nel termine πιθανόν l'idea della persuasione (πείθειν). Questa, però, non va confusa con la convinzione, giacché quest'ultima si appaga solo del certo, mentre la persuasione nasce anche da un'approssimazione [16]. Un qualcosa è persuasivo perché ha maggiori numeri per corrispondere al vero, perché ha

13. Cfr., fra l'altro, THUC. III, 38; IV, 21; VI, 35; EURIP. *Orest.* 906; PLAT. *Gorg.* 479c; 458e segg.; *Tim.* 51e; XENOPHON. *Mem.* 10, 3.

14. Generalmente negli scritti aristotelici il termine πιθανόν (credibile, probabile, persuasivo) viene usato come sinonimo di εἰκός (verosimile) soprattutto in sede retorica e poetica (cfr. *Rhet.* I, 1356b 4, 1357a 34, 1402b 13; *Poet.* 9, 1481a 36; *An. Pr.* II, 27, 70a 3. Per quest'ultimo passo, ove si stabilisce la netta distinzione tra eutimema e sillogismo cfr. *Aristotle's Prior and Posterior Analitics* by W. D. Ross, Oxford, 1965³, pp. 499-500). Forse fu proprio l'autorità di Aristotele a influire sulla confusione post-carneadea tra « probabile » e « verosimile ». Anche il grande Agostino (*Contra Acad.* II, 11, 26; 5, 11-12; 12, 28 e altrove), nonostante qualche felice tentativo di introdurre una distinzione, non si sottrae a questa influenza che su di lui era esercitata soprattutto dalla sua fonte principale: Cicerone.

15. Crisippo, come ci tramanda Diogene Laerzio (VII, 199-200), scrisse almeno quattro opere aventi per tema il probabile: *Giudizi probabili ipoteticamente congiunti* in 4 libri, *Premesse probabili alla dottrina etica* in 3 libri, *Probabilità in sostegno delle definizioni* in 2 libri, *Argomenti probabili a favore delle classificazioni* in un libro. Crisippo definiva il giudizio probabile come « quello che induce all'assenso; ad esempio " chiunque ha generato una cosa ne è madre ". Questo, tuttavia, non è necessariamente vero, giacché la gallina non è madre dell'uovo » (DIOG. LAERT. VII, 75). Inoltre egli distingueva il giudizio probabile da quello possibile o impossibile, necessario o non necessario (*Stoic. vet. frag.* II, 201 Arnim), ammoniva che non bisogna accettare a casaccio le argomentazioni contrarie né andare incontro alle probabilità contrarie (cfr. PLUTARCH. *De Stoic. rep.* 10, 1036f) e non considerava la rappresentazione probabile come causa dell'assenso, giacché essa è causa anche di una supposizione falsa e, quindi, dell'errore (cfr. *ibid.* 47, 1055f). In sede etica, se da una parte la persona moralmente seria ha, tra i diversi requisiti, anche quello di essere persuasiva [πιθανός] (STOB. *Ecl.* II, 108 5 W), dall'altra si riscontra una persuasività [πιθανότης] delle cose esterne che induce alla perversione, mentre la natura ci offre solo stimoli sani (DIOG. LAERT. VII, 69). Secondo Crisippo le perversioni vengono prodotte dalla persuasività delle rappresentazioni e dalla κατηχήσις, ossia dall'insegnamento che ci viene somministrato mediante una erronea pedagogia (GALEN. *De Hipp. et Plat. decr.* V, 5, 165; circa la provenienza platonica di questa concezione etico-pedagogica di Crisippo cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 251 segg.). Dai vari luoghi ora ricordati (cfr., rispettivamente, *Stoic. vet. frag.* II, 13, 201, 271, 65, 994, 630, 228, 229a Arnim) si evince che Crisippo, già prima di Carneade, aveva condotto un'accuratissima disamina del πιθανόν tanto sul piano della logica quanto su quello della prassi. Carneade seppe cogliere la palla al balzo.

16. Cfr. COUISSIN, *Le stoicisme de la nouvelle Académie*, pp. 264-7; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 277-9.

una maggiore quantità di prospettive favorevoli. Benché Carneade non soggiacesse al matematicismo, che pur sempre circolava come vento pitagorico nell'Accademia, il suo probabilismo non aveva come categoria fondamentale la qualità intesa tanto come essenza quanto come attribuzione, ma la quantità, il « per lo più », il ripetersi delle volte, il progressivo accostamento dallo zero all'unità, senza mai rimanere zero e senza mai raggiungere l'unità [17].

Il probabilismo non ha, perciò, molto in comune con la retorica. Anche se quest'ultima può sfruttare la probabilità per eseguire tutti i suoi giochi, il probabilismo rimane un fatto speculativo nella sua essenza. E Carneade, che fu, peraltro, un oratore consumatissimo, sul piano teoretico seguiva un orientamento diverso dall'Aristotele della *Retorica*, il quale aveva fondato la *topica maior* delle argomentazioni oratorie sull'eliminazione della sostanza-qualità e sulle prospettive dischiuse da un approfondito studio della quantità [18].

Il carattere teoretico del probabilismo si evidenzia anche nella fenomenologia carneadea della rappresentazione probabile [19]. Quasi precartesianamente [20] qui il filosofo di Cirene insiste sulla chiarezza e sulla regolarità che arricchiscono e rafforzano il probabile; e, nel sottolineare il concorso delle varie circostanze [21] che rendono possibile un accadimento, egli non fa altro se non spingere sempre più innanzi le probabilità dallo zero all'unità, senza mai, comunque, trasformare magicamente le probabilità stesse in certezza. Sono numerosi, sia in Cicerone sia in Sesto Empirico, gli esempi di ordine

17. Girolamo Cardano, che formulò l'assioma fondamentale della moderna « teoria della probabilità » sostenendo che la probabilità di un evento è il rapporto tra il numero dei casi favorevoli a tale evento e il numero totale dei casi possibili in cui tutti hanno uguale peso e verosimiglianza, dovette tener presenti, nello scrivere il suo *Liber de ludo aleae*, almeno i vari passi ciceroniani di chiara ispirazione carneadea (cfr., tra l'altro, A. KOESTLER, A. HARDY, R. HARVIE, *La sfida del caso*, trad. it., Roma, 1974, pp. 117-8).

18. Rinvio a quanto ho osservato in *La filosofia della retorica in Aristotele*, pp. 81-91.

19. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 227-229; *Adv. log.* I, 166-189.

20. Lo Hegel (*Lez. sulla St. della Fil.*, II, p. 498) vedeva nei gradi della rappresentazione probabile di Carneade « su per giù quei gradi che il Wolf chiama rappresentazione chiara, distinta e adeguata ».

21. Osserva acutamente la Stough (*Greek Skepticism*, pp. 57-8): « The suitability of the criterion employed depends on the circumstances of the perceptual utterance. As experience is subjected to more tests, our statements carry increasingly more weight; no limit is placed by Carneades on the ammount of testing that may be necessary... Since there is no absolute criterion of truth, the Academic will not give unqualified assent to any perceptual statement, though he will give a qualified assent [cfr. CIC. *Lucull.* XVIII, 59; XXXII, 104; SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 230; *Adv. log.* I, 177-178]. The stronger the support, the stronger his conviction ». C'è, però, di che rammaricarsi che questi spunti quantitativistici della Stough non abbiano avuto un adeguato sviluppo al pari di quelli psico-epistemologici.

quantitativistico addotti da Carneade nelle sue confutazioni non solo delle dottrine dommatiche ma anche delle mistificazioni divinatorie [22]. Anzi nelle polemiche contro queste ultime Carneade sembra annotare che gli indovini e gli altri mistificatori, dovendosi escludere la probabilità di una rivelazione soprannaturale, si servono artatamente anch'essi di un calcolo delle probabilità per conseguire successo [23].

Secondo Carneade la probabilità estende il suo incerto dominio in tutta la vita umana, in tutte le naturali combinazioni e in tutti i conati del pensiero. Nel coglierne ovunque la presenza, Carneade ne diventa l'autocoscienza. E appunto da ciò ci sembra che tragga origine quel certo interiorismo carneadeo che occupa quasi un posto intermedio tra Socrate e il pensiero cristiano [24]. Proprio la posizione probabilistica, con tutte le sue riserve e i suoi imbarazzi, appare come uno dei primi tentativi di ridurre la natura a pensiero.

Sarebbe non solo esagerata, ma indubbiamente erronea la pretesa di scoprire già in Carneade la presenza del probabilismo scientifico del nostro tempo che vede impegnati attualmente i più grandi matematici e fisici [25]. Ma se di questo nostro probabilismo facciamo

22. Ci limitiamo a ricordare SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 171 segg., 181 segg., 409 segg.; CIC. *De divin.* II, V, 12 segg.; VI, 15 segg.; XII, 28 segg.; XIII, 30; XV, 35; XVII, 38; XXI, 48; XXII, 49; XXVII, 58; XXVIII, 61; XXXIX, 81-83; XLV, 94; LVI, 116; LIX, 121; LX, 175; LXIII, 129; *De fato* VII, 13; *Lucull.* XXXI, 100.

23. « Nous sommes tous probabilistes, vous et moi, savants et ignorants; nous le sommes en tout, excepté en mathématiques et en matière de foi. Dans les autres sciences et dans la vie, nous nous conduisons en disciples inconscients de Carnéade », annotava M. Martha (*Le philosophe Carnéade à Rome*) in risposta alle severe critiche anticarneadee che erano in voga in età di fede positivistica già prima che M. B. Thamin pubblicasse il suo scritto *Un problème moral dans l'antiquité* (Paris, 1884). E il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 164, 178 segg.) era d'accordo col Martha.

24. Lo Hegel (*Lez. sulla St. della Fil.*, II, pp. 492-4), ricordando le antilogie sulla giustizia, parlava di una « corruzione inarrestabile del pensiero » e assegnava al filosofo di Cirene l'alto merito filosofico di aver iniziato l'esame della « natura della coscienza », essendo disposto a considerare l'intelletto « come rapporto ultimo e del tutto assoluto » ed a rivendicare l'« energia del soggetto cosciente » nello sforzo di determinarsi [*Bestimmtwerden*] al di fuori e al di dentro di sé. In ciò lo Hegel era stato acutamente preceduto da chi, tanti secoli prima, aveva fatto molta esperienza della posizione neo-accademica, da Agostino (cfr., in particolare, *De Trin.*, X, capp. 5-9) e sarebbe stato seguito, pur se in chiave soprattutto psicologistica, dagli studiosi moderni (cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 137 segg.; POHLENZ, *La Stoa*, I, p. 349; STOUGH, *Greek Skepticism*, p. 47; LONG, *Hellenistic philosophy*, pp. 97-8).

25. Si ricorderà che, dopo lo scritto sul gioco dei dadi del Cardano, il moderno concetto di probabilità andò sempre più enucleandosi nel *Ragionamento sul gioco d'azzardo* dello Huygens, nell'*Ars conjectandi* del Bernoulli, nella teoria del buon senso ridotto a calcolo del Laplace, fino a quella schrödingeriana dell'ordine nel disordine e a quella del nesso « tra l'evento singolo irriproducibile e imprevedibile e la prevedibilità e l'uniformità degli eventi

la preistoria, se vogliamo trovare l'Adamo o il rudimentale esemplare delle caverne, non possiamo tacere dell'intonso Carneade e non possiamo non restare ancora oggi attratti dalle sue sottilissime argomentazioni dialettiche e dal gioco che in queste argomentazioni esercitano il numero, la grandezza e il « per lo più ».

La presenza della probabilità si riscontra anche nel campo della « fisica », ossia di quella filosofia della natura che, soprattutto ad opera degli Stoici, era diventata un'unità quasi indifferenziata di naturalismo e di teologismo, di stimolanti intuizioni scientifiche e di credenze ed errori popolari [26]. Carneade non mette in bilico il concetto stesso di φύσις, anche se tende a scalfirlo con le sue aporie. Più a fondo, invece, egli va nelle sue argomentazioni anti-teologiche in polemica sia con gli Epicurei sia con gli Stoici, ed il suo anti-teologismo, che pur non vuol essere ateismo, non può non assumere un carattere intrinsecamente anti-religioso. Pare, anzi, che la sorte del divino sia giocata da lui su un grosso tavoliere dialettico, nell'incertezza che esca il Venerio o il Cane, la Provvidenza o il *Dieu Trompeur* e il *Malin Génie* [27]. Sul tavoliere del probabilismo esercitano il loro gioco la Fortuna e il Caso, senza essere apertamente accettati come princìpi cosmici, ma senza essere neppure respinti nel novero delle cose impossibili. Il diverso comportamento di Carneade nei riguardi dell'indifferentismo degli dei di Epicuro e del provvidenzialismo degli Stoici si può paragonare ad un insidioso cambiamento di pesi sui piatti di una bilancia, e di qui lo scandalo del carneadismo per i seguaci sia del politeismo pagano sia del monoteismo cristiano. Anche se la tragedia teoretica si chiudeva, forse, con impensate conciliazioni tra Carneade e la religiosità tradizionale [28], la scissione tra filosofia e religione non veniva sanata, ma si andava profilando, tanti secoli prima di Averroé, quel principio della doppia verità che, sulla bilancia del probabilismo, faceva oscillare anche l'esistenza e l'essenza del soprannaturale tra lo zero e l'unità. Carneade, proprio in virtù del suo probabilismo, era disposto alla scom-

multipli » (cfr. HARVIE, *Probabilità e serendipità* in *La sfida del caso*, cit., p. 122). Per un quadro succinto e preciso del probabilismo moderno vedasi la voce *Probabilità* in N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Torino, 1961, pp. 679-82.

26. Per i rapporti Carneade-Stoa in sede di filosofia della natura vedasi soprattutto A. SCHMEKEL, *Die positive Philosophie in der geschichtlichen Entwicklung*, I, pp. 331 segg., 350 segg., 375 segg., 464 segg., 483 segg.

27. Cfr., tra l'altro, A. VERDAN, *Le scepticisme philosophique*, p. 25.

28. L'imprevista conclusione del *De natura deorum* di Cicerone, il quale si dichiara propenso ad accettare le dottrine stoiche, e l'attenuarsi della polemica del *De Fato* rimasto incompiuto (e come mai poteva trovare una conclusione?) fanno pensare a quei tanti mutamenti di rotta con i quali procedeva il discorso acuto e paradossale di Carneade (cfr. NUMEN. *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 8, 737d = fr. 27, 24 segg. des Places).

messa come Pascal e non alla dimostrazione come Tommaso d'Aquino; ma la sua agguerrita dialettica, con l'uso e talora l'abuso del sorite, lo induceva più a provare la via delle opposte dimostrazioni che non quella della scommessa. Quest'ultima presuppone la fede, come in Pascal, mentre nella probabilità non si può nutrire una fede. Il suo πιθανόν non diventa mai πιστόν [29], e perciò il suo scetticismo, mentre sembrava limitarsi, in realtà si estendeva e si ramificava.

Le antilogie fisiche, implicando concetti quali la Provvidenza e il Fato, il determinismo e il libero arbitrio, sono già intrinsecamente antilogie morali, anche in virtù di quella sistematicità dialettica che fa da spinta sotterranea a tutto il pensiero di Carneade. Qui lo scandalo già per gli antichi diventava anche più vistoso e il fiuto contadinesco di Catone Censore sta a dimostrarlo con storica certezza [30]. L'antinomia di un'etica universalistica e di un'etica individualistica si identificava col dilemma di giustizia e ingiustizia, di moralità e di utilità, mentre il problema del sommo bene (τέλος) si presentava come una scelta tra il soddisfacimento della natura e la rottura rigoristica con quest'ultima, come aveva proposto il più rigido Stoicismo. Con una metodologia che rimontava pur sempre a Platone, Carneade prospettava [31] una *diairesis* storico-speculativa delle varie etiche possibili, avanzava anche – ma solo *exempli causa* – qualche sua proposta, giacché il probabilismo non può rinunciare al suo azzardo; ma anche in questo settore il positivo non poteva staccarsi dal negativo. Attraverso l'accurato esame dell'etica stoica [32], Carneade era convinto dell'interna contraddittorietà di ogni etica dommatica e normativa. Anche se l'opzione è indispensabile nella vita ordinaria, quest'opzione è tanto più libera quanto meno nasce dalla convinzione e quanto più viene assunta con quella dose di rischio che deriva dal calcolo delle probabilità. Così la tragedia teoretica non si risolve affatto in un primato della ragion pratica, ma si ripresenta nella scelta stessa, sfidando quasi contemporaneamente da una parte il destino e dall'altra il caso. Perciò Carneade, che fu severo critico dell'Epicureismo, sentiva anch'egli, al pari di Epicuro, il bisogno di salvare il libero arbitrio, ma si guardava scetticamente dal-

29. La tragica antinomia era stata potentemente rivissuta e rappresentata da Sofocle (cfr. M. UNTERSTEINER, *Sofocle*, I, Firenze, 1935, soprattutto pp. 572-96).

30. Secondo il Croissant (*La morale de Carnéade*, «Revue des études grecques», 1941, pp. 43-57), l'impostazione antilogistica del problema della giustizia era non aporetica, ma addirittura cinica.

31. Cfr. Cic. *De fin.* V, VI, 16 segg.

32. Nel prospettare la «misera felicità dei filosofi» Agostino (*De Trin.* XIII, 7) colpiva, ancora una volta, l'etica stoica ispirandosi, attraverso le testimonianze ciceroniane, a Carneade.

l'assegnare al libero arbitrio un ben preciso campo di azione. Di qui nasceva l'imbarazzo nei suoi seguaci – da Clitomaco a Cicerone –, i quali confessavano di non capir bene i punti più delicati del pensiero morale di Carneade [33] e si disponevano implicitamente a staccarsi dal maestro. Se il probabilismo fosse nato non da un'esigenza teoretica, come è nostro avviso, ma da una semplice esigenza pratica, la filosofia di Carneade non avrebbe avuto, fin dall'inizio, alcuna prospettiva di successo. Invece le perplessità e le oscurità dell'etica carneadea nascono dall'inappagabile bisogno di applicare il πιθανόν alle normali vicende dell'umana esistenza tanto nel mondo dell'individuo quanto in quello della ormai defunta πόλις ellenica e dell'ormai imperialistica ed universalistica *urbs* romana.

Che, poi, una siffatta etica – come, del resto, tutto il pensiero di Carneade – suggerisse spunti per soluzioni di ordine retorico è anche storicamente innegabile, se si considera la qualità dei suoi continuatori fino a Cicerone. Ma tutto questo non implica affatto che l'essenza del probabilismo debba necessariamente sconfinare nel retoricismo, anche se il filosofo che ne fu il creatore ebbe l'impetuosità oratoria di Demostene. Anzi, forse proprio la sua *vis* oratoria nasceva non tanto dal bisogno di travolgere le altrui posizioni, quanto da quello di nascondere il proprio umano disagio di pensatore.

Nella raccolta delle testimonianze ho preferito non spezzare il discorso sulla bocca degli autori che ce le hanno trasmesse, pur essendo consapevole che, accanto a quello che con una certa sicurezza si può attribuire al filosofo di Cirene, ci sono tante altre cose che gli autori hanno aggiunto di proprio. Né si sarebbe potuto fare altrimenti per rendere leggibili le numerose testimonianze e per evitare di operare una quasi totale distruzione del pensiero carneadeo [34]. Anzi gli stessi tagli che, per evitare lungaggini, sono stato indotto ad eseguire, mi sembrano talora irriguardosi e molesti.

Il βίος carneadeo di Diogene Laerzio è, sotto il profilo dossografico, ancora più insufficiente di quello arcesileo. Sebbene da esso balzi molto viva la personalità e l'irruenza di Carneade, anche le notizie biografiche lasciano molto a desiderare: basta rilevare che

33. Cfr. Cic. *Lucull.* XLV, 138-139. L'origine della concezione occidentale della volontà è posta nella filosofia neo-accademica da E. Benz (*Marius Victorinus und die Entwicklung des Abendländischen Willensmetaphysik*, pp. 346 segg.) e da A. Weische (*Cicero und die Neue Akademie*, pp. 47-50).

34. Così purtroppo è avvenuto nella raccolta di B. Wiśniewski (KARNEADES, *Fragmente, Text und Kommentar*, Warzawa, 1970), ove pare, per altro, che i numerosissimi errori, già autorevolmente rilevati (cfr. M. GIGANTE, in «La parola del passato», 1971, pp. 380-1), siano dovuti anche alle non liete condizioni di lavoro che rendono comunque apprezzabile lo sforzo dello studioso.

alla celeberrima ambasceria romana del 155 a. C. non si fa il benché minimo accenno [35].

Il ritratto che di Carneade ci ha lasciato Numenio è di straordinaria e quasi cupa efficacia [36]. Oltre a biasimare il pensiero di Carneade per la sua estrema infedeltà verso Platone, Numenio mette in pessima luce la quasi diabolica abilità del filosofo-retore nel condurre la sua lotta anti-dommatica facendo ricorso ad ogni mezzo lecito o illecito. Carneade viene presentato sostanzialmente come sofista ed erista e la sua trascinante eloquenza è l'espressione calliclea di una volontà di potenza intellettuale. Ma tanta eloquenza, con tutta la sua speciosità ed i suoi trucchi, serve solo a nascondere una vera e propria nullità speculativa. Numenio, però, sa anche esporre con stringatezza i lati essenziali del pensiero di Carneade e non viene meno, anche in questo caso, al suo solito acume.

Ancora più importanti sono le testimonianze carneadee di Sesto Empirico che abbiamo desunte dalle *Ipotiposi pirroniane*, da *Contro i logici* e da *Contro i fisici* [37]. Da questi passi si evince non solo l'eccezionale potenza speculativa di Carneade, ma anche il delinearsi netto di quella sistematicità dialettico-scettica che verrà, pur con impostazioni diverse, continuata, emendata ed arricchita da Enesidemo. Sesto non accetta la posizione probabilistica, ma non se ne adonta affatto: degno emulo di Carneade per doti dialettiche, l'Empirico, anche quando acutamente critica il filosofo della Nuova Accademia, ne ammira e ne riporta con vivacità non solo le linee essenziali del pensiero, ma anche la ricchezza dei particolari e degli esempi. Sesto, insomma, sebbene miri a contrapporre un suo scetticismo a quello di Carneade (come, del resto, anche a quello di Enesidemo), in realtà, come abbiamo altrove notato [38], in certi momenti cruciali si rifugia anche lui su posizioni difensive di ordine probabilistico.

Per quanto concerne Plutarco [39], ci siamo limitati solo a qualche brano ed a diverse citazioni di sostegno a testimonianze riportate

35. La notizia più ampia ci è stata conservata da Plutarco (*Cato maior* 22-23), che è stata qui tradotta dal testo bekkeriano (Lipsiae, 1855-57) e utilizzando l'edizione del Perrin (London-Cambridge Mass., 1959).

36. La traduzione è stata eseguita sul testo del des Places (Paris, 1973, fr. 26, 103-115 e fr. 27), che non differisce da quello del Mras.

37. Per *Pyrrh. hyp.* mi sono attenuto, come altrove, all'edizione teubneriana del Mau; di *Adv. log.* ho riportato la mia traduzione laterziana del 1975; i passi di *Adv. phys.* sono stati eseguiti sul testo del Mutschmann (Lipsiae, 1914); di grande aiuto mi è stata l'edizione del Bury (London-Cambridge Mass., 1960).

38. Cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XLIII-XLIV.

39. Per le opere anti-stoiche di Plutarco mi sono rifatto soprattutto al testo di Pohlenz riveduto dal Westmann (Lipsiae, 1969).

da altri autori, non perché ne sottovalutassimo l'importanza, ma per non accrescere la mole del volume.

Infine le testimonianze lasciateci da Cicerone hanno quantitativamente il sopravvento su tutte le altre. Con Carneade Marco Tullio si sentiva a casa propria tanto come filosofo quanto come oratore! Se dalla fonte sestiana si coglie con acutezza la complessa ed originale sistematicità del carneadismo, dalle abbondanti fonti ciceroniane questa sistematicità viene toccata con mano in tutti i minimi dettagli, come si riscontra soprattutto nel *De natura deorum* [40] e nel *De divinatione* [41]. Per quanto, però, si attiene alla logica di Carneade, il *Lucullus* [42] – come già abbiamo notato a proposito di Arcesilao – si estolle su tutto il resto e rivaleggia quasi, per certi insospettabili slanci speculativi, con gli scritti di Sesto Empirico. Ma anche dallo studio di questo scritto felicissimo sorgono le domande: quanto c'è di Carneade? Quanto di Filone o di Antioco? Quanto dello stesso Cicerone non solo per l'immancabile *ornatus*, ma anche nei contenuti? Presso a poco identiche sono le perplessità – anche nei tagli da noi chirurgicamente operati – che si presentano sia nel *De fato* [43] sia nel *De finibus bonorum et malorum* [44] (ricchissima rapsodia di tutta l'etica ellenistica) sia nelle *Tusculanae disputa-*

40. La traduzione dei brani del *De nat. deor.* è stata eseguita sul testo del Plasberg (Lipsiae, 1930), ma di grande utilità mi è stata l'edizione del Rackham con la splendida traduzione inglese (London-Cambridge Mass., 1967).

41. I passi del libro secondo del *De divin.* sono stati tradotti dal testo del Müller (Lipsiae, 1903), ma di valido ausilio sono stati i suggerimenti di V. E. Marmorale (Milano, 1946²).

42. Per venire incontro al lettore elenchiamo i passi del *Lucullus* di più chiara ispirazione carneadea: X, 31-32; XVII, 54 per la distinzione tra incomprensibile e incerto; XIII, 42 per la metodologia adottata da Carneade nella polemica anti-stoica; XV, 47-48 per la fallacia della rappresentazione apprensiva; XXVII, 88 per le obiezioni stoiche alla critica carneadea e per le contro-obiezioni di Carneade; XXVIII, 89-90 per i soriti di Carneade in merito alla rappresentazione apprensiva; XXVIII-XXIX, 91-95 (per cui cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 236-237) per la povertà, per l'incompetenza e per la contraddittorietà della dialettica; XXIX-XXX, 95-98 per l'uso di argomentazioni eristiche e in particolare per lo *pseudomenon*; XXXII, 102-103 per l'inconoscibilità del falso; XXXVI, 116 per la critica alla dimostrazione; XXXVI-XLI, 114-128 per la critica della cosmologia stoica; XXXVIII, 120-121 per la critica della teologia stoica; XLV, 138-139 per le varie possibilità di concepire il sommo bene; XLVIII, 148 per il rapporto tra assenso e inconoscibilità. Il concetto di πιθανόν in relazione alla vita umana e alla opinione-persuasione è svolto in XXX, 104.

43. La traduzione è stata eseguita sul testo di A. Yon (Paris, 1944). Pregevolissima è l'ampia introduzione dello studioso francese anche sotto il profilo speculativo.

44. La traduzione dei passi del *De fin.* è stata eseguita sul testo mülleriano (Lipsiae, 1904), ma di valido ausilio è stata l'edizione del Rackham (London-Cambridge Mass., 1967).

tiones[45]. Nel riportare, infine, alcuni passi del frammentario terzo libro del *De republica*[46] con le pur discusse e ancora discutibili inserzioni lattanziane, abbiamo preferito rispettare la *dispositio* ciceroniana che antepone la difesa dell'ingiustizia a quella della giustizia per smussare, romanamente, la pericolosità della *dispositio* contraria, quale, cioè, era stata fatta da Carneade durante il soggiorno romano. Ciò non per recar torto a Carneade, ma per accontentare il buon pacificatore Marco Tullio!

Dal notevole insieme delle testimonianze, lette e meditate *cum grano salis*, si dovrebbe evincere tutta la complessità e tutta la straordinaria ricchezza del pensiero di Carneade sia nel discutere i massimi problemi della filosofia sia nel far sentire la presenza di questi problemi finanche nei momenti più banali della nostra esistenza. Emulo anche qui di Crisippo, che scrisse oltre settecento opere, Carneade, che non ne volle scrivere nemmeno una, mostra di possedere le più autentiche doti di filosofo che, con aristotelica circolarità, medita su Dio e sui rifiuti, sull'immensamente grande e sull'immensamente piccolo e, alla fine, staccandosi da Aristotele e da Crisippo, non intende prospettare alcuna soluzione, ma soltanto far presente che ogni soluzione è sempre approssimativa e si presta ad essere sottoposta a discussioni interminabili e appassionate.

Vita di Carneade (DIOGENE LAERZIO, IV, 62-66)

62 Carneade, figlio di Epicomo, o – come dice Alessandro nelle sue *Successioni*[1] – di Filocomo, era nativo di Cirene.

Egli lesse accuratamente i libri degli Stoici, ⟨specialmente[2]⟩ quelli di Crisippo, e li contraddiceva in modo così pertinente e si esprimeva in maniera così brillante da giungere alla celebre

45. Per i passi delle *Tusc. disp.* mi sono attenuto all'edizione di H. Drexler (Milano, 1964), ma di grande utilità è stata anche quella di J. E. King (London-Cambridge Mass., 1971).

46. I passi del *De rep.* sono stati tradotti dall'edizione dello Ziegler (Leipzig, 1960), ma di grande utilità è stata anche quella del Giannelli (Firenze, 1954).

1. Fr. 30 Jacoby = 144 Müller. Per Alessandro Polistore, fiorito nella prima metà del I sec. a. C., vedasi DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, pp. 139-91. Secondo Plutarco (*Quaest. conv.* VIII, 1, 2) Carneade sarebbe nato nello stesso giorno di Platone, ossia durante le feste carnee.

2. L'aggiunta è del Cobet. Secondo Cicerone (*Lucull.* XXX, 98) Carneade imparò la dialettica dallo stoico Diogene di Babilonia.

conclusione: « Se Crisippo non ci fosse stato, non ci sarei neanch'io » [3].

Era un uomo che amava il lavoro quant'altri mai, ma era meno portato per gli studi di fisica e più portato per quelli di etica [4]. E per dedicare tutto il suo tempo alle indagini si lasciava crescere le chioma e non si tagliava neppure le unghie! [5] Seppe imporsi con tanta forza nella sua attività filosofica che anche i retori se ne uscivano dalle loro scuole e si recavano da lui per ascoltarlo.

63 Aveva anche una voce altisonante, talché il ginnasiarca lo ammoniva di non gridare tanto forte; ma egli rispondeva: « Dà tu, allora, una misura alla voce! »; e quello prese bene la palla al balzo e ribatté dicendo: « Come misura tu hai gli ascoltatori! » [6]

Quando biasimava, era tremendo, e nei dibattiti era imbattibile. Per i motivi suddetti egli rifiutava gli inviti a pranzo.

Una volta Mentore di Bitinia, che era suo allievo, si era recato alla sua lezione dopo aver fatto la corte alla concubina del maestro, come narra Favorino nella sua *Storia varia* [7]. Allora Carneade fece entrare nel mezzo del discorso i seguenti versi e glieli spiattellò in tono di parodia:

64 Va qui aggirandosi un vecchio marino che mai cade in fallo;
A Mentore egli è somigliante nel corpo e persin nella voce [8]:
Costui dal nostro istituto che venga bandito io comando! [9]

3. Carneade modificava in questo modo il verso: « Se non ci fosse Crisippo, neppur ci sarebbe la Stoa » (cfr. DIOG. LAERT. VII, 183; PLUTARCH. *De Stoic. rep.* X, 4). Secondo Plutarco (*De Stoic. rep.* 10, 1036b) Carneade, nel muovere all'attacco contro Crisippo, soleva ripetere a sé stesso e a chi volesse imitarlo, le parole di Andromaca ad Ettore (*Il.* V, 407): « O sventurato, il tuo valore ti perderà ».

4. Dopo la svolta arcesilea e col ritorno al socratismo, si acutizzava il bisogno di polemizzare contro i « fisici »: perciò, piuttosto che di disinteresse per le indagini fisiche, si trattava di opposizione ad esse. Cicerone (*Varro* XII, 46) ci assicura che Carneade conosceva bene ogni « parte » della filosofia. La « vis incredibilis illa dicendi » del filosofo è celebrata in CIC. *De or.* I, XI, 45, 49; II, XXXVIII, 161; III, XVIII, 68; XIX, 71; XXI, 80; XXXVI 147; *Lucull.* XVIII, 60.

5. Per la laboriosità di Carneade cfr. VAL. MAX. VIII, 7, 5.

6. Cfr. PLUTARCH. *De garrul.* 21, 513c-d.

7. Fr. 67 Barigazzi.

8. HOM. *Od.* IV, 384; II, 268, 401.

9. Il verso è una parodia di SOPH. *Ant.* 203.

E Mentore si levò in piedi e soggiunse:

E gli uni davano annunzi e gli altri adunavansi in fretta [10].

Pare che egli si sia mostrato un po' troppo pavido di fronte alla morte, dal momento che non si stancava di dire: « La natura che ha composto sarà anch'essa a dissolvere ». Venuto, però, a sapere che Antipatro [11] si era data la morte con un veleno, si sentì spronato a lasciare la vita con coraggio e disse: « Datelo anche a me! ». Ma poiché quelli chiesero « Che cosa? », Carneade rispose: « Vino con miele! ».

Si tramanda che, mentre egli stava morendo, ci fu un eclisse di luna [12]: si sarebbe detto che il più bell'astro del cielo dopo il sole intendesse significare che stava soffrendo insieme con lui.

Dice Apollodoro nelle *Cronache* [13] che Carneade si staccò 65
dagli uomini nel quarto anno della 162ª Olimpiade [14], dopo esser vissuto ottantacinque anni [15].

Si tramandano di lui lettere ad Ariarate, re della Cappadocia [16]. Tutte le altre sue cose le hanno tramandate per iscritto i suoi allievi: egli personalmente non ha lasciato alcun'opera scritta.

C'è anche per lui un mio componimento in metro logaedico e archebuleo [17]

Che vuoi, che vuoi, o Musa,
Che contro Carneade io dica?

10. Hom. *Il.* II, 52, 444; *Od.* II, 8.

11. Si tratta di Antipatro di Tarso, il quale continuò la polemica anti-accademica del suo maestro Crisippo (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 7 Arnim) e che non sapeva resistere all'eloquenza terribile di Carneade. A proposito della battuta di quest'ultimo, Stobeo (*Flor.* 119, 19) ci dice qualcosa di sostanzialmente diverso e di più conforme al *wit* di Carneade: « Quando Antipatro si fu ucciso, Carneade, ormai vecchio, mescolò due coppe, l'una di cicuta e l'altra di vino mielato. Dopo aver detto di libare quella con la cicuta agli altri Stoici, egli bevve l'altra col vino mielato, scherzando sulla serietà di quelli che si danno la morte volontaria ». L'attaccamento di Carneade alla vita è confermato in Plutarch. *De tranq. anim.* 19.

12. La notizia è anche riportata in Suida (voce Καρνεάδης) ove si parla pure di un oscuramento del sole.

13. Fr. 51 Jacoby.

14. Ossia nel 129-8 a. C.

15. La notizia è confermata in Ps. Lucian. *Macrob.* 28; invece Cicerone (*Lucull.* VI, 16), Valerio Massimo (VIII, 7, 5) e Censorino (*De die nat.* XV, 3) fanno morire Carneade all'età di novant'anni.

16. Il Credaro (*Lo scetticismo degli Accademici*, I, p. 152) mette in dubbio l'autenticità di questa corrispondenza. Plutarco (*De Alex. fort.* 4, 2, 328a) pone Carneade con i più celebri filosofi che non scrissero nulla: Pitagora, Socrate ed Arcesilao.

17. *Anth. Plan.* V, 39.

Ciuco è davver chi ignora
La grossa paura ch'egli ebbe
Di morte. Egli soffriva
Il male di tutti peggiore,
La tisi! Ma temette
Di farla finita: udì poi
Che Antipatro un veleno
Bevve e alla vita si spense,
E « Date qualcosa – disse –
Da bere anche a me ». « Ma che cosa? »
Chiese qualcuno; ed egli
« Vino col miele! ». Suo detto:
« Natura mi fece:
Sarà pur essa a disfarmi ».
Comunque egli andò sotto
La terra, quantunque potesse
I guai peggiori scansare
Facendo un bel salto nell'Ade.

Si dice anche che di notte gli occhi gli si illanguidirono nella cecità e che egli non se ne accorse, ma comandò al garzone di accostargli un lume. Quello glielo portò e disse: « Te l'ho portato ». Allora Carneade ribatté: « Mettiti a leggere tu! ».

Molti altri furono i suoi allievi, ma Clitomaco fu il più famoso: di lui dobbiamo ancora parlare.

C'è stato, comunque, anche un altro Carneade, frigido compositore di elegie.

L'ambasceria a Roma (PLUTARCO, *Cato Maior*, 22-23)

22, 1 Quando Catone era ormai in età avanzata [1], vennero a Roma come ambasciatori da Atene l'accademico Carneade e il filosofo

1. Nel 155 a. C. Catone era quasi ottantenne. Per più ampi ragguagli su questa missione di Carneade è ancor valido, pur col suo tono apologetico, C. MARTHA, *Le philosophe Carnéade à Rome*. Il POHLENZ (*La Stoa*, I, p. 359) sottolinea l'assenza del rappresentante della scuola epicurea. Una ricostruzione esauriente dell'episodio storico-culturale è stata fatta dal Brandis in « RE », I, coll. 183 segg. Le altre principali fonti antiche sono *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXII, 20-35; CIC. *De or.* II, 37, 154 segg.; *Tusc.* IV, III, 5; *Lucull.* XLV, 137; PLIN. *Nat. hist.* VII, 30; PAUSAN. VII, 11; *Aul. Gell.* VI, 14, 8-19; XVII, 21, 46-48; AELIAN. *Var. hist.* III, 17, 14; MACROB. *Saturn.* I, 5, 13. L'anno preciso era riportato anche negli *Annales* di T. Pomponio Attico (cfr. CIC. *Ad Att.* XII, 23, 2). Ricordi dell'ambasceria riecheggiano ancora in Temistio (*De princ.* 34, 476, 6 Schneider) e in Simmaco (*Ad Theodos.* X, 25).

stoico Diogene [2] per chiedere l'annullamento di un provvedimento giudiziario preso ai danni degli Ateniesi, i quali dovevano pagare in contumacia una multa di cinquanta talenti a seguito di un'accusa sollevata dagli Oropi e convalidata da una condanna da parte dei Sicionii [3].

In quell'occasione i giovani romani che maggiormente ama- 2
vano la cultura si precipitavano su quei due uomini e si accalcavano pieni di ammirazione intorno a loro per ascoltarli. In particolar modo la grazia di Carneade, che possedeva un grandissimo potere e godeva di una fama non inferiore a questo potere, riuscì a conquistare un vasto pubblico di ascoltatori simpatizzanti e riempì la città di fragore, come una raffica di vento [4]. E si diffuse la voce che un uomo dell'Ellade, super- 3
dotato di ingegno sbalorditivo, incantando e soggiogando ogni cosa, aveva suscitato nei giovani un terribile fascino, a causa del quale essi avevano disertato ogni altro piacere e divertimento e, come invasati, si davano alla filosofia.

Di questo evento erano lieti gli altri Romani e vedevano con piacere che i loro ragazzi acquisissero la cultura ellenica e frequentassero uomini tanto stupendi. Catone, invece, fin 4
dal primo momento si adontò che lo zelo per le dispute filosofiche si diffondesse per la città come un acquazzone: egli temeva che i giovani, volgendo le loro ambizioni in questo senso, amassero la gloria delle parole più di quella derivante dalle azioni e dalla milizia. Quando, poi, la fama di questi filosofi avanzava nella città e i loro primi discorsi in senato ebbero come interprete addirittura Gaio Acilio, un uomo di specchiata reputazione, che si era personalmente premurato di chiedere questa incombenza, Catone decise di usare ogni pretesto per sfrattar via dalla città tutti quanti i filosofi. Si presentò in senato ad 5
esprimere il suo biasimo ai magistrati perché veniva trattenuta

2. *Stoic. vet. frag.* III, 7 Arnim. Si tratta di Diogene di Babilonia. Plutarco non fa qui alcuna menzione del peripatetico Critolao (cfr. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Heft. X, pp. 49-51, 63-4).

3. Più ampie notizie sulla contorta vicenda, che ancora una volta scaturiva da misere beghe municipalistiche, sono in PAUSAN. VII, 11 segg.

4. Per questi effetti sconvolgenti della *vis dicendi* di Carneade cfr. NUMEN. *apud Euseb. praep. ev.* XIV, 8, 737c = fr. 27, 6-13 des Places. Anche Filostrato (*Vitae soph.* I, 4), al pari di Numenio, pone Carneade tra i Sofisti, giacché egli « sebbene avesse dato al suo pensiero una preparazione filosofica, tuttavia spingeva la forza delle sue argomentazioni ad un eccessivo grado di irruenza oratoria ».

per lungo tempo una legazione inoperosa e composta da uomini che facilmente potevano indurre la gente a qualunque cosa volessero. E la sua conclusione fu che bisognava prendere al più presto una decisione e mettere ai voti le proposte degli ambasciatori, affinché costoro potessero far ritorno alla loro scuola e dialogare con i figli degli Elleni, mentre i giovani Romani dessero ascolto alle leggi e ai magistrati, come facevano prima.

23, 1 Egli si comportò così non per risentimento personale nei riguardi di Carneade, come pur credono alcuni, ma per una totale avversione contro la filosofia e per quel disprezzo verso tutta l'arte e la cultura ellenica che gli era suggerito dalla sua fierezza. Affermava, del resto, che Socrate era un ciarlone e un prepotente, che aveva tentato di tiranneggiare la città nella maniera che gli era possibile, ossia dissolvendo i costumi e subornando i cittadini e trascinandoli verso modi di pensare che sono contrari alle leggi [5].

L'ambiguità morale di Carneade (NUMENIO, *apud. Euseb. Praep. ev.*, XIV, 7-8, 736 d - 739 a = fr. 26, 103 segg., fr. 27 des Places)

736 *d* Dopo di loro [1] Carneade ottenne la successione della scuola e fondò la terza Accademia.

Egli si servì del medesimo procedimento discorsivo che
105 aveva praticato Arcesilao: difatti anche lui praticava le argomentazioni « in un senso e nell'altro » e sovvertiva tutte le altrui affermazioni. Soltanto, però, nel concetto di sospensione del

5. A proposito dell'atteggiamento di Catone contro la penetrazione a Roma della filosofia, lo Hegel (*Lez. sulla St. della Fil.*, II, p. 493) osservava: « Questa corruzione non si può arrestare, come in Paradiso non si può far tacere il desiderio della conoscenza. La conoscenza, che è un momento necessario nell'educazione dei popoli, si presenta in tal modo come una caduta nel peccato e come una corruzione. Tali epoche, in cui si verificano le svolte del pensiero, vengono poi considerate come un malanno per la saldezza degli antichi ordinamenti. Ma questo malanno del pensiero non può essere impedito da leggi o provvedimenti consimili; esso può e deve guarirsi soltanto da sé stesso, quando per opera del pensiero stesso si sia veramente venuto a produrre il pensiero ».

1. Dopo Evandro ed Egesino.

giudizio si oppose ad Arcesilao, giacché sosteneva l'impossibilità che uno, in quanto essere umano, sospenda il giudizio su tutte quante le cose: a suo avviso, infatti, c'è differenza tra il non-evidente e il non-comprensibile [2], e tutte le cose sono incom- 110
prensibili, ma non tutte sono non-evidenti. Carneade non fu ignaro anche delle dottrine stoiche [3] e, ponendosi a confronto 737 *a*
con queste in maniera eristica, vide accrescersi ancor più la sua reputazione, giacché mirava a conseguire ciò che appare « probabile » ai più, ma non la verità [4]. Per tutte queste ragioni egli procurava agli Stoici grave fastidio. 115

Orbene, è ancora Numenio a scrivere di lui quanto segue.

« Succeduto ad Egesino nella direzione della scuola, Car- *b*
neade, che pur avrebbe dovuto custodire sia quelle dottrine [5] che ancora rimanevano inconcusse sia quelle che avevano subìto certe modifiche, non ebbe affatto cura di ciò e fece risalire ad Arcesilao sia quel che c'era di meglio sia quel che c'era di peggio (nel suo pensiero), e così dopo lungo tempo, 5
riaccese la mischia » [6].

E Numenio aggiunge di seguito:

« Anche lui faceva il dai e il tieni, e con grande varietà immetteva nella lotta argomentazioni contrarie e operava sottili mutamenti di rotta, ed era pronto a negare e, nello stesso tempo, ad affermare e – nell'un caso come nell'altro – praticava l'antilogia. Se, poi, c'era bisogno anche di discorsi che suscitassero stupore [7], egli si levava impetuoso come un fiume in piena [8], 10
[scorrendo con veemenza] [9], facendo allagare ogni cosa che si

2. La distinzione tende a salvare l'evidenza fenomenica senza ammetterne la comprensibilità (cfr. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 92).

3. Cfr. DIOG. LAERT. IV, 62.

4. Secondo Numenio, come anche secondo gran parte degli studiosi moderni, il probabilismo avrebbe un'origine non affatto teoretica, ma pratica. Che la verità, secondo Arcesilao e Carneade, fosse raggiungibile solo da Dio e non dall'uomo è detto in EPIPHAN. *Adv. haer.* III, 29-30.

5. Di Platone: si ricorderà che il tema centrale dell'opera di Numenio era quello di dimostrare la sempre più grave infedeltà degli Accademici nei riguardi del loro fondatore.

6. Contro gli Stoici.

7. In conformità con quell'aspetto psicagogico della retorica che era nato già in ambiente pitagorico, aveva, poi, trovato il massimo esponente in Gorgia e, infine, dilagava con l'asianesimo in età alessandrina.

8. Cfr. PLUTARCH. *Cato maior* 22, 2; DIOG. LAERT. IV, 62-63. La medesima similitudine viene usata da Numenio per caratterizzare la materia (fr. 3, 11 des Places).

9. Evidente glossa da omettere.

parasse da una parte e dall'altra, e si lanciava sugli ascoltatori e li trascinava qua e là con la sua voce turbolenta. E proprio mentre disguidava gli altri, egli stesso rimaneva immune dall'inganno, cosa che non era riuscita ad Arcesilao [10]. Costui, infatti, nel circuire con i suoi incantesimi coloro che insieme con lui si davano a deliri coribantici, non si accorgeva di ingannare anzitutto se medesimo con quel suo convincimento che, senza farne alcuna esperienza sensibile, fosse vero quel *d* che diceva, in quel suo generale e simultaneo massacro di tutte quante le cose. Come un male che venga a sovrapporsi a un altro male, così Carneade veniva a dare man forte ad Arcesilao. Egli non rallentava la tensione neppure un poco, finché i suoi ascoltatori non fossero sul punto di non saper più cosa fare, e questo egli otteneva mercé quel tipo di « rappresentazioni » – come egli le chiamava – « che provengono dal probabile e che sono in grado di affermare e di negare che, ad esempio, questo particolare oggetto sia un animale o non sia un animale ». Ma, dopo aver rallentato in questo modo la presa, come le fiere si ritraggono un poco e, quindi, si precipitano con maggiore violenza contro le punte dei dardi, così anche lui, dopo aver concesso un po' di tregua, aggrediva con maggiore possanza. In appresso, però, quando aveva ben retto ad ogni urto ed aveva avuto successo, proprio allora – a bella posta – non si curava della precedente sua opinione e non se ne ricordava *738 a* più. Infatti, concedendo che nella realtà delle cose sono immanenti il vero e il falso, mostrava di cooperare alla ricerca, ma, a guisa di un abile lottatore, dava all'avversario la possibilità di fare qualche mossa e poi, sapendola sfruttare, prendeva il sopravvento. Difatti, dopo aver prospettato la possibilità di un'alternativa qualsiasi sulla bilancia della probabilità, se ne usciva col sostenere che nessuna delle due cose contrarie può essere compresa con sicurezza.

Egli fu, dunque, un predone e un ciurmatore più abile di Arcesilao. Infatti, assumendo accanto ad una cosa vera una cosa falsa simile alla prima e, altresì, accostando ad una « rap-

10. Lo Scetticismo verrebbe, così, a degradarsi, passando dalla pur sincera ambiguità di Arcesilao a quella apertamente retorica di Carneade. Qualcosa di simile era già avvenuto, a proposito del principio di non-contraddizione, durante il passaggio dall'eraclitismo al protagorismo (cfr. ARISTOT. *Metaph.* IV, 4-6).

presentazione apprensiva » un oggetto apprendibile simile ad essa, e poi riportando le due cose su un piano di parità [11], non lasciava sussistere né il vero né il falso, o l'uno « non più » [12] che l'altro o, infine, nel caso che l'uno sussistesse più dell'altro, ciò egli faceva dipendere dalla « probabilità » [13]. Si trattava, in buona sostanza, di sogni, che si sostituivano ad altri sogni a causa della somiglianza di rappresentazioni false con quelle vere, come un uovo di cera non si distingue quando vien messo accanto ad un uovo vero. Di qui, dunque, derivava tutta una serie di inconvenienti. Così Carneade, con le sue argomentazioni, trascinava le anime e se le rendeva schiave. E sapeva essere ladro nel buio e rapinatore a viso aperto nel prendere – o con inganno o con violenza – anche chi avesse una preparazione solidissima. Così ogni punto di vista di Carneade aveva la meglio, e mai quello di qualsiasi altro, giacché quelli con cui polemizzava erano tutti meno abili parlatori di lui [14]. 35 *b* 40 45

Antipatro [15], suo coetaneo, si mise a gareggiare con Carneade per iscritto, ma a quelle discussioni che udiva essere quotidianamente tenute da Carneade, egli non prese mai pubblicamente parte e non si espresse e non fece mai motto in dibattiti scolastici o in passeggiate filosofiche, anzi nessuno ne udì – come si dice – neanche un grugnito. Da lontano egli stendeva qualcosa sulla carta e, standosene nascosto in qualche angolino, si limitò a lasciare per iscritto ai posteri certi libri [16] che neppure ai nostri giorni reggono, e tanto meno reggevano a quei tempi, di fronte a un uomo della levatura di Carneade, *c* 50 *d*

11. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 252, 401 segg.

12. Secondo la terminologia del più antico Pirronismo.

13. Qui Numenio intende il complesso concetto carneadeo di πιθανόν in senso irrazionalistico e pienamente casualistico.

14. Carneade appare qui somigliante al Callicle del *Gorgia* platonico, animato esclusivamente da una volontà di potenza intellettuale. Pur senza mettere in dubbio la buona fede di Carneade, Ermia (*Irris. gent. phil.* 15 = fr. 81 Wiśniewski) sostiene che questa posizione accademica riduce la filosofia a combattere ormai con le ombre, avendo perduto la possibilità di conseguire la scienza.

15. Lo Stoico Antipatro di Tarso (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 8 Arnim).

16. Sui molti volumi scritti da Antipatro è cenno, tra l'altro, in CIC. *Acad. Post. liber primus apud Nonium*, p. 61, 11. I *tot volumina* di Antipatro trattavano di questioni logiche, fisiche ed etiche, secondo la tripartizione ellenistica della filosofia (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, pp. 246-58 Arnim); essi riportavano sulla carta lo strepito della polemica che Antipatro non era in grado di sostenere oralmente contro Carneade. Perciò fu soprannominato καλαμοβόας, cioè urlatore con la penna (cfr. PLUTARCH. *De garrul.* 23, 514d).

che apparve tanto grande e tanto stupendo ai suoi contemporanei.

Eppure lo stesso Carneade, che – per rintuzzare gli Stoici – sapeva impastare in pubblico ogni intruglio, quando, invece, parlava con i suoi compagni in segreto, ammetteva e riteneva per vere e affermava le medesime cose che qualsivoglia altro comune mortale » [17].

Poi Numenio aggiunge, di seguito:

« Primo allievo di Carneade fu Mentore, che, però, non è stato suo successore. Infatti Carneade, mentre era ancora in vita, lo scoprì in adulterio con la propria concubina [18], non certo fondandosi su una " rappresentazione probabile " [19] né comportandosi " come se non avesse compreso " [20], ma, al contrario, riponendo la massima fiducia nella vista e, acciuffandolo [21], lo licenziò dalla sua scuola. E costui, staccatosi dal maestro, si dava a formular sofismi contro quelli di lui e ad opporre i suoi artifici a quelli di Carneade, confutando la teoria dell'incomprensibilità che questi professava a parole ».

739 *a* E Numenio fa ancora questa aggiunta:

« Ma Carneade, proprio con quel suo " far filosofia alla rovescia ", si pavoneggiava delle sue menzogne e, al di sotto di queste, occultava il vero. Egli, dunque, faceva uso delle menzogne a guisa di paravento [22], ma, quando stava nascosto in casa, diceva la verità, come un venditore al minuto. E gli capitava la stessa cosa che suol capitare ai legumi: quelli vacanti salgono sull'orlo dell'acqua e rimangono a galleggiare, mentre quelli che sono buoni restano sotto e non si fanno vedere » [23].

17. Secondo il sarcastico discorso di Numenio il cosiddetto esoterismo accademico di cui aveva parlato Diocle di Cnido (cfr. fr. 25, 76 des Places) si riduceva ad una volgare riconciliazione con la vita ordinaria.

18. Con qualche diversità e con *animus* ben più tollerante l'episodio è ricordato in Diog. Laert. IV, 63-64 (cfr. Favorino fr. 67 Barigazzi). Probabile fonte fu qualche commediola ellenistica o qualche satira menippea, analoga allo scritto che mirava a schernire Lacide.

19. Ossia sul principio fondamentale della sua gnoseologia (cfr. Sext. Emp. *Adv. log.* I, 159-189).

20. In base alla riforma probabilistica dell'ἀκαταληψία.

21. Ma comportandosi da buon praticone e retore quale egli era, secondo Numenio, che usa l'unico termine καταλαμβάνειν per indicare sia « comprendere con la mente » sia « acciuffare con le mani ».

22. Per una simile espressione cfr. Plat. *Prot.* 316c 6; *Polit.* 279d 3.

23. Numenio, che respinge l'interpretazione esoterizzante dell'Accademia Nuova prospettata da Diocle di Cnido, qui pare disposto ad accettarla: ma la sua accettazione esprime una condanna sdegnosa di ordine morale.

Questo ci viene tramandato a proposito di Carneade. Suo successore nella direzione della scuola fu Clitomaco. Dopo quest'ultimo si è avuto Filone, di cui Numenio menziona quanto segue.

Il limitato scetticismo dell'Accademia Nuova (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* I, 226-231)

I seguaci dell'Accademia Nuova, anche se dicono che tutte 226
le cose sono incomprensibili, si differenziano dagli Scettici forse proprio in quanto affermano che tutte le cose sono incomprensibili (essi, infatti, tengono a ribadire questo punto, mentre lo Scettico contempla anche l'eventualità che certe cose vengano comprese) [1]; ma in maniera più vistosa differiscono da noi per il modo con cui essi giudicano i beni e i mali. Infatti gli Accademici affermano che un qualcosa è bene o male non nel modo in cui lo affermiamo noi: essi, infatti, hanno la convinzione che « probabilmente » è bene ciò che essi considerano bene piuttosto che il contrario, e, allo stesso modo, fanno anche a proposito del male; noi, invece, diciamo che un qualcosa è bene o male senza aggiungere che è nostra credenza che sia probabile ciò che noi affermiamo, ma – senza formulare alcuna opinione [2] – ci atteniamo alla vita ordinaria al solo scopo di non rimanere inoperosi.

A proposito, poi, delle rappresentazioni, noi sosteniamo che 227
esse – nei limiti del loro concetto – sono uguali rispetto a probabilità o improbabilità [3], mentre essi sostengono che alcune sono probabili ed altre prive di probabilità. Anzi stabiliscono pure certe distinzioni tra le rappresentazioni probabili: infatti ritengono che alcune di queste sono « esclusivamente probabili », altre sono « probabili e regolate », altre, infine, sono « probabili, regolate e irreversibili » [4]. Così, ad esempio, se in una camera

1. Altrimenti egli cadrebbe in un dommatismo negativo (cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 1-4).

2. Ossia rispettando scrupolosamente l'ἀδοξαστία del Pirronismo originario (cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 15, 23 segg.; II, 13).

3. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 117.

4. Per questa fenomenologia della rappresentazione cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 184-189; CIC. *Lucull.* XI, 33-34. Per la diversità che si riscontra nelle

oscura giace per terra una corda contorta, chi entra d'un tratto dall'esterno ha di essa semplicemente una rappresentazione
228 « probabile » come di una serpe; ma a chi osserva con diligenza e ne esamina attentamente le caratteristiche – ad esempio, che quell'oggetto non si muove, che ha un certo colore, e ogni altro particolare – quell'oggetto appare una corda secondo la rappresentazione che è « probabile e regolata ». Infine la rappresentazione « irreversibile » è suppergiù la seguente: si dice che Eracle riportò su dall'Ade Alcesti già morta e la mostrò ad Admeto, il quale ricevè una rappresentazione ⟨senz'altro [5]⟩ probabile e regolata di Alcesti; tuttavia, poiché sapeva che ella era morta, il suo pensiero riflesso veniva rimosso dall'assenso
229 e propendeva per l'incredulità. ⟨. . .⟩ Pertanto i pensatori dell'Accademia Nuova danno la preferenza alla rappresentazione probabile e regolata rispetto a quella che è meramente probabile, ma ad entrambe queste rappresentazioni preferiscono quella che è probabile, regolata e irreversibile.

Sebbene, dunque, gli Accademici e gli Scettici dicano di « prestar fede » a certe cose, è abbastanza evidente la differenza che passa tra questi due gruppi di filosofi anche sotto questo
230 profilo. Infatti il termine « prestar fede » si usa con accezioni diverse, ossia in un senso come « non opporre resistenza, ma seguire semplicemente senza una forte inclinazione e propensione », come si dice che il fanciullo « presta fede » al precettore; ma in un altro senso come « dare assenso a qualcosa in seguito ad una scelta e, potremmo dire, ad una simpatia, derivanti da una forte decisione » [6], come l'incontinente « presta fede » a chi reputa che si debba vivere in modo dispendioso.

Ecco perché, se teniamo presente che Carneade e Clitomaco intendono parlare di un « prestar fede in seguito ad una forte inclinazione » e dell'esistenza di un qualcosa che è « probabile »

due opere sestiane vedasi H. MUTSCHMANN, *Die Stufen der Wahrscheinlichkeit des Karneades*, pp. 190-8. Il termine ἀπερίσπαστος è reso da Hegel con « saldo, coerente e determinato da ogni lato » (*Lez. sulla St. della Filos.*, II, p. 498) e il termine διεξωδευμένη con « sviluppata » (*ivi*). I due termini sono resi dalla Stough (*Greek Skepticism*, pp. 56-7) con « consistent » e « tested ».

5. L'aggiunta del Mutschmann è suggerita dalla traduzione latina.

6. I termini scelta (αἵρεσις), simpatia (συμπάθεια), forte decisione (τὸ σφόδρα βούλεσθαι) sono chiaramente stoici e stanno ad indicare l'intimo rapporto esistente tra Carneade ed i suoi principali antagonisti (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 173, 432, 438; II, 534, 546, 1013, 1211 Arnim).

e che noi, al contrario, parliamo di un mero « credere senza propensione alcuna » [7], allora, anche sotto questo profilo, dovrebbe risultare la differenza che intercorre tra il nostro pensiero e il loro.

Ma anche sulle questioni concernenti il fine supremo noi 231
differiamo dall'Accademia Nuova. Difatti gli uomini che asseriscono di uniformarsi a quest'ultima si servono del « probabile » per la condotta della vita; noi, invece, ci atteniamo alle leggi e ai costumi e alle naturali affezioni, vivendo senza formulare alcuna opinione [8].

E avremmo tante altre cose da dire circa questa distinzione, se non avessimo di mira la concisione.

Il criterio di verità e la rappresentazione probabile (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 159-189)

Carneade, invece [1], a proposito del criterio si schierò in una 159
posizione contraria non solo agli Stoici, ma anche a tutti i filosofi che lo avevano preceduto.

Infatti la sua principale argomentazione – rivolta, in generale, contro tutti gli altri pensatori – è quella secondo cui egli viene a stabilire che nessuna cosa è, in senso assoluto [2], criterio di verità: né ragione né sensazione né rappresentazione né alcun'altra delle cose esistenti, giacché tutte quante queste cose, singolarmente e nel loro insieme, ci ingannano.

La sua seconda argomentazione è, poi, quella con la quale 160
egli mostra che, anche a voler ammettere l'esistenza di un qualche criterio, quest'ultimo non esiste affatto ove si prescinda dall'affezione prodotta dall'evidenza. Infatti l'essere vivente, poiché differisce dalle cose inanimate in virtù della facoltà sensitiva, proprio in grazia di questa facoltà diventa,

7. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 22, 27 segg.
8. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 22-25, 226.

1. Ossia « a differenza di Arcesilao ».
2. Correggo la mia precedente traduzione laterziana per suggerimento della Stough (*Greek Skepticism*, p. 58): « Since the criteria do not secure the conditions of truth, he [Carneades] held accordingly that nothing is absolutely a criterion of truth ».

in ogni caso, capace di percepire tanto se stesso quanto le cose esterne. Tuttavia il senso, quando sia immobile e impassibile e non perturbato, non è più senso né ha capacità di percepire
161 alcunché; quando, invece, è perturbato e, in un certo qual modo, sottoposto ad un'affezione a causa del suo incontro con le cose esistenti, proprio allora riesce ad indicare gli oggetti. Ragion per cui bisogna ricercare il criterio in quell'affezione psichica che deriva dall'evidenza [3]. E quest'affezione deve risultare capace di indicare sia se stessa sia l'apparenza che l'ha prodotta, ed un'affezione siffatta non è diversa dalla rappre-
162 sentazione. Onde bisogna anche affermare che la rappresentazione è una certa affezione che concerne l'essere vivente e che sia in grado di presentare se stessa e ciò che è altro da lei [4]. Ad esempio noi – come sostiene Antioco [5] –, quando abbiamo volto lo sguardo ad un determinato oggetto, disponiamo la vista in un determinato modo e non la conserviamo nella medesima disposizione in cui l'avevamo prima di guardare; comunque noi, mercé siffatta alterazione, veniamo a percepire due cose: l'una è l'alterazione stessa, cioè la rappresentazione, e la seconda è ciò che ha prodotto l'alterazione, vale a dire l'oggetto visibile. E la cosa sta, presso a poco, così anche per
163 gli altri sensi. Come, dunque, la luce mostra se stessa e tutte le cose che sono in essa, così anche la rappresentazione, essendo la promotrice della conoscenza per l'essere vivente, necessariamente manifesta se medesima a guisa di luce, e risulta capace di indicare l'oggetto evidente che l'ha prodotta. Poiché, però, non sempre essa mostra l'oggetto secondo verità, ma spesso trae in inganno e, come fanno i messaggeri incapaci, si esprime in disaccordo con quegli oggetti che l'hanno inviata, ne consegue, di necessità, che non si può ammettere ogni rappresentazione come criterio di verità, ma soltanto quella vera, se pur vera ce n'è alcuna.

164 D'altra parte, poiché non c'è alcuna rappresentazione vera che sia tale da non poter diventare falsa, ma si riscontra l'esistenza di una qualche rappresentazione falsa che corrisponde

3. In ciò Carneade si riaccosta ai suoi compatrioti Cirenaici.
4. Ossia l'oggetto sensibile.
5. Fr. 65 Luck.

ad ogni rappresentazione che sembra vera, il criterio verrà a prodursi in una rappresentazione avente in comune il vero e il falso. Ma la rappresentazione che ha in comune queste due cose non è « apprensiva » [6] e, non essendo apprensiva, non sarà neppure criterio. E non essendovi alcuna rappresentazione che 165
sia in grado di giudicare, non sarà criterio neppure la ragione, giacché quest'ultima dalla rappresentazione deriva. Ed è naturale: difatti deve prima apparire alla ragione l'oggetto che viene giudicato; ma nulla può apparire ove si prescinda dall'irrazionale sensazione; epperò né l'irrazionale sensazione né la ragione s'identificano col criterio.

Adducendo quest'argomentazione [7] contro gli altri filosofi, 166
Carneade giungeva a provare la non-esistenza del criterio; ma, d'altra parte, poiché anche lui va alla ricerca di un certo criterio per la condotta della vita e per il conseguimento della felicità, virtualmente viene anch'egli sospinto a formularne una teoria, assumendo sia la rappresentazione « probabile » sia quella che è, nello stesso tempo, « probabile, irreversibile e regolata » [8].

Quale differenza intercorra fra questi termini, bisogna spie- 167
garlo succintamente.

La rappresentazione, invero, è rappresentazione di qualcosa, ad esempio di ciò-da-cui-essa-deriva e di ciò-in-cui-essa-si-svolge; e (ciò)-da-cui-essa-deriva è, ad esempio, l'oggetto sensibile che trovasi all'esterno, mentre ciò-in-cui-essa-si-svolge è, ad esempio, l'uomo. Essendo tale, la rappresentazione può avere due 168
modi di essere: l'uno in relazione all'oggetto rappresentato, l'altro in relazione al soggetto che formula la rappresentazione [9]. Secondo il suo modo di essere relativo all'oggetto rappresentato, essa risulta vera o falsa, ed è vera quando sia in accordo con l'oggetto rappresentato, falsa quando sia in disaccordo con esso. Secondo il suo modo di essere relativo al soggetto che la for- 169
mula, c'è una rappresentazione che appare vera e un'altra

6. Come pretendono gli Stoici. Analoghi rilievi sono in Cic. *Lucull.* XV, 48.

7. I §§ 166-189 sono un approfondimento e in parte una correzione di *Pyrrh. hyp.* I, 226-231. Per l'esposizione ciceroniana delle medesime teorie carneadee cfr. *Lucull.* X, 31-32; XVII, 54; XXXI, 99-101; XXXIV, 109.

8. Da notare la diversa disposizione dei termini rispetto a *Pyrrh. hyp.* I, 229.

9. Per la distinzione stoica tra φανταστόν (oggetto rappresentato) e φαντασιούμενον (soggetto rappresentante) cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 54, 85, 91 Arnim.

che non appare vera [10]; e, tra queste, quella che appare vera è chiamata dagli Accademici « riflessione congrua » [11] e « probabilità » e « rappresentazione probabile »; quella, invece, che non appare vera viene chiamata « riflessione incongrua » e « non-convincente » e « rappresentazione improbabile », giacché sia ciò che di per sé appare falso, sia ciò che, pur essendo vero, non ci appare tale, non è, per sua natura, in grado di per-
170 suaderci. E, tra queste rappresentazioni, quella che è evidentemente falsa o non evidentemente vera deve essere cancellata e non è criterio, tanto se essa (derivi da un oggetto non esistente quanto se) [12] derivi da un oggetto esistente, ma, tuttavia, risulti essere in disaccordo con questo e non si conformi all'esistenza di esso, quale era la rappresentazione che, partendo da Elettra, veniva a colpire Oreste, il quale la opinava una delle Erinni e gridava:

Via, tu che sei delle mie Erinni una [13].

171 E nell'ambito della rappresentazione-che-appare-vera bisogna distinguere quella che è opaca – quale, ad esempio, è quella che si riscontra in coloro che percepiscono un qualcosa in modo confuso e indistinto per la piccolezza dell'oggetto visto o per una distanza rilevante [14] o anche per la debolezza della vista – e quella che, oltre ad apparire vera, ha ben marcato il requi-
172 sito di siffatta sua apparenza. E, ancora una volta, tra queste due specie di rappresentazioni, quella che è opaca e sbiadita non può essere criterio, giacché essa, non riuscendo a indicare con distinzione né se stessa né l'oggetto che l'ha prodotta, non è, per sua natura, in grado di persuaderci né di menarci
173 all'assenso. Quella, invece, che appare vera e sufficientemente rilevata è, secondo i seguaci di Carneade, criterio della verità.

10. Non appena la rappresentazione viene considerata in relazione al soggetto, l'essere si muta in apparenza fenomenica.

11. Il termine ἐμφασις è stoico-crisippeo e sta ad indicare un'apparenza o una riflessione che è causata nella mente dall'oggetto esterno e che corrisponde a quest'ultimo (cfr. DIOG. LAERT. VII, 51 = *Stoic. vet. frag.* II, 61 Arnim). Molto bene la Stough (*Greek Skepticism*, p. 52, n. 39) osserva: « We see the object in the impression, just as we see something in a mirror ».

12. L'integrazione è bekkeriana.

13. EURIP. *Orest.* 264.

14. Ho seguito il convincente emendamento del Kayser; il Tescari, invece, si atteneva al Bekker e traduceva « o della non conveniente distanza » (*Schizzi pirroniani*, p. 67).

Essendo criterio, essa possiede una notevole estensione e, proprio in virtù di questa sua estensione, possiede anche una capacità rappresentativa che, in modo specifico, è più probabile e più efficace di quella posseduta da un'altra. E il termine « probabile » [15], almeno nella presente evenienza, è usato se- 174
condo tre accezioni: in un senso come ciò che è vero e che appare vero, in un secondo senso come ciò che, pur essendo in realtà falso, appare vero, e in un terzo senso come ciò che è comune ad entrambe queste cose. Onde il criterio si identificherà con la rappresentazione che appare vera, ossia con quella che gli Accademici chiamavano anche « probabile »; ma si dà pure 175
il caso che essa produca un'impressione falsa, talché diviene necessario ricorrere talvolta alla rappresentazione che è comune al vero e al falso. Tuttavia, per il fatto che questo tipo di rappresentazione – intendo dire quello che imita il vero – si riscontra raramente, noi non dobbiamo negare la fiducia a quella che « per lo più » si attiene al vero. Difatti accade che i nostri giudizi e le nostre opinioni trovino un canone nel « per lo più » [16].

Tale è, dunque, il criterio primo e comune secondo i seguaci di Carneade. Poiché, però, non esiste una rappresentazione che 176
sia uniforme, ma ciascuna di esse, a guisa di anello di una catena, dipende dall'altra, dovremo aggiungere, come secondo criterio, la rappresentazione che è probabile e, insieme, irreversibile. Ad esempio, chi recepisce la rappresentazione di un uomo, necessariamente viene ad assumere la rappresentazione sia dei connotati di quello sia di ciò che a quello è esterno: dei connotati di quello, ⟨cioè⟩ del colore, della statura, della figura, del modo di muoversi o di parlare o di vestirsi o di calzarsi; di ciò che a quello è esterno, ad esempio dell'aria, della 177
luce, del giorno, del cielo, della terra, degli amici e di tutto il resto. Quando, dunque, nessuna di queste rappresentazioni ci mena in giro con false apparenze, ma tutte quante esse, in comune concento, appaiono vere, noi vi prestiamo maggiormente fede. Difatti la nostra credenza che questo determinato uomo 178

15. Per un'analoga analisi terminologica cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* II, 63.

16. Così il probabilismo, fondandosi sul « per lo più », piega verso il contingentismo, di cui non erano mancati spunti anche nel più genuino pensiero aristotelico (cfr. *Metaph.* VI, 1025a 15-20, 1026b 30, 1027a 21-25; *De gener. et corr.* II, 10; *Phys.* II, 4-6).

sia Socrate è dovuta al fatto che si riscontrano in lui tutte le abituali caratteristiche di Socrate, ossia colore, statura, figura, modo di conversare, pallio e la presenza di un luogo dove non
179 c'è nessuno che possa essere scambiato con lui. E come alcuni medici [17] non desumono un caso di febbre da un unico sintomo (ad esempio dal ritmo accelerato del polso o dalla temperatura alterata), ma da un concorso di situazioni (ad esempio, oltre che dalla temperatura o dal polso, anche dalla irritabilità del tatto, dal rossore, dalla sete e da altri fattori simili), allo stesso modo anche l'Accademico formula il giudizio di verità in base al concorso delle rappresentazioni e, quando nessuna delle rappresentazioni concorrenti gli fa sospettare che sia falsa, egli
180 afferma che l'impressione è vera. E che la rappresentazione irreversibile sia un concorso di fattori capaci di produrre credenza risulta evidente dal caso di Menelao [18]. Questi, infatti, dopo aver lasciato sulla nave il fantasma di Elena, che egli stava menando via da Troia perché lo identificava con Elena, e dopo essere sbarcato nell'isola di Faro, vede l'autentica Elena; ma, pur traendo da questa una rappresentazione verace, tuttavia non presta fiducia a siffatta rappresentazione, perché è stato menato in giro da un'altra rappresentazione, secondo la quale
181 egli era convinto di aver lasciato Elena sulla nave. Tale è, dunque, la rappresentazione irreversibile; ed anch'essa sembra avere un'estensione per il fatto che se ne riscontra una più irreversibile di un'altra [19].

Ancora più attendibile della rappresentazione irreversibile, anzi massimamente perfetta, è quella che produce il giudizio:
182 essa, oltre ad essere irreversibile, risulta anche « regolata ». Ma bisogna subito chiarire quale sia il carattere anche di quest'ultima. Infatti, per quanto si riferisce alla rappresentazione irreversibile, si richiede semplicemente che nessuna delle rappresentazioni che vi concorrono ci prenda in giro come falsa e

17. Non certo Metodici, che erano abbastanza sbrigativi, ma o Empirici o Razionalisti, che in quanto a sintomatologia andavano d'accordo (cfr. GALEN. *De sectis, passim*).

18. Cfr. EURIP. *Helen.* 528-596. Per analoghi esempi cfr. CIC. *Lucull.* XXVIII, 89-90.

19. Si tenga presente l'insistenza sul concetto di estensione (πλάτος) che non può non dare al probabilismo un carattere quantitativistico-matematico, come nel moderno calcolo delle probabilità.

che tutte appaiano come vere e non-improbabili; per quanto, invece, si riferisce al concorso dei fattori che vengono a costituire la rappresentazione regolata, noi esaminiamo con diligenza ciascuna delle rappresentazioni che vi partecipano, come accade, in un certo senso, anche nelle assemblee, quando il popolo indaga se ciascuno degli aspiranti a diventare capi politici o giudici meriti che gli venga conferita una carica politica (o) giudiziaria. Così, ad esempio, considerando che nel luogo 183
del giudizio sono presenti il soggetto giudicante, l'oggetto giudicato e ciò-per-mezzo-di-cui il giudizio viene espresso, e, inoltre, distanza, intervallo, luogo, tempo, modo, disposizione e attività, noi distinguiamo quale sia ciascuno di questi fattori; ad esempio, per quanto concerne il giudicante, se la sua vista sia offuscata (ché, in tal caso, essa non è valida per il giudizio); per quanto concerne l'oggetto giudicato, se esso non sia eccessivamente piccolo; per quanto concerne ciò-per-mezzo-di-cui viene espresso il giudizio, se l'aria non sia oscura; per la distanza, se non ce ne sia troppa; per l'intervallo, se esso non sia molto ridotto; per il luogo, se non sia immenso; per il tempo, se non sia breve; per la disposizione, se non presenti segni di follia; infine, per l'attività, se valga la pena di esercitarla [20].

Tutti questi fattori, ridotti ad unità, costituiscono il criterio, 184
vale a dire sia la rappresentazione probabile sia quella che è probabile-e-insieme-irreversibile, sia, oltre a queste due, quella che è, nello stesso tempo, probabile-irreversibile-e-regolata. Ed appunto per questo motivo, come nella vita pratica, quando noi indaghiamo su un fatto di scarso rilievo, interroghiamo un solo testimone, ma quando indaghiamo su un fatto più importante, ne interroghiamo di più, e, quando il fatto è ancora più importante, interroghiamo ciascun testimone mettendolo a confronto con le testimonianze altrui, allo stesso modo – affermano i seguaci di Carneade – in questioni ordinarie noi usiamo quale criterio soltanto la rappresentazione « probabile », in quelle più rilevanti ci serviamo della rappresentazione « irreversibile »

20. Carneade, secondo Sesto, teneva conto di elementi quantitativi e qualitativi (potremmo dire « platonici » ed « aristotelici »), ma i primi prendevano senz'altro il sopravvento. Nella logica stessa delle cose il probabilismo è una revisione scettica di quel matematicismo di cui, dopo tutto, era ancora impregnata l'Accademia.

e, infine, in quelle che concorrono alla felicità facciamo uso
185 della rappresentazione « regolata ». Inoltre essi dicono che, come per cose tra loro differenti assumono una differente rappresentazione, così anche, secondo la diversità delle circostanze, non si attengono alla medesima rappresentazione. Essi, infatti, affermano di badare solamente a quella-che-è-di-per-sé-probabile in quelle questioni in cui la circostanza non ci offre l'opportu-
186 nità ⟨per⟩ una precisa contemplazione dell'oggetto. Così, ad esempio, un uomo è inseguito dai nemici e, giunto in un fossato, si lascia attrarre da una certa rappresentazione a supporre che anche lì ci siano nemici in agguato contro di lui; quindi, indotto da questa rappresentazione che egli crede attendibile, si scansa ed evita il fossato, seguendo la probabilità che gli è suggerita dalla rappresentazione, senza prima essersi accertato con precisione se davvero in quel luogo ci sia un'imboscata di nemici o non ci sia affatto.

187 Essi seguono, invece, la rappresentazione « probabile e regolata » in quei casi in cui hanno tempo sufficiente per usare con deliberazione e con ponderazione il giudizio sull'oggetto che a loro si presenta. Così, ad esempio [21], un uomo in una camera oscura, vedendo una cordicella di giunco, in un primo momento suppone che si tratti di una vipera e fa un salto; ma poi si volge indietro e indaga il vero e, trovando l'oggetto immobile, è portato a pensare che non si tratti di una vipera;
188 tuttavia, riflettendo sul fatto che alcune volte anche le vipere se ne stanno immobili, intirizzite dal freddo invernale, si accosta con un bastone a quell'oggetto attorcigliato e solo allora, in questo modo, « regolando » la rappresentazione che lo ha impressionato, egli viene ad assentire che è falso ritenere che quel corpo a lui presentatosi sia veramente una vipera. E ancora, come dicevo poc'anzi, noi, quando vediamo un qualcosa in un modo molto evidente, assentiamo che esso è vero, dopo aver « regolarmente » confermato che abbiamo sensi ben funzionanti e che stiamo guardando in uno stato di veglia e non di assopimento e che, nello stesso tempo, l'aria è tranquilla, moderata è la distanza, e l'oggetto che ci ha impressionato è im-

21. La stessa esemplificazione è, in maniera più succinta, in *Pyrrh. hyp.* I, 227.

mobile; di guisa che, in virtù di questi fattori, la rappresenta- 189
zione è attendibile, avendo noi avuto un tempo sufficiente [22]
per provare regolarmente quello che abbiamo osservato nell'ambito della rappresentazione. Lo stesso discorso vale anche per la rappresentazione irreversibile, giacché quei filosofi l'accettano, qualora non ci sia nulla che possa metterla in bilico, come sopra dicevamo [23] a proposito di Menelao.

La «fantasia catalettica» degli Stoici, le sue tormentate definizioni e le critiche accademico-scettiche (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 227-260)

Così la pensano, in linea di massima, i seguaci del Peripato [1]; 227
ma, poiché ci resta ancora da trattare della dottrina degli Stoici, seguitiamo, ora, discutendo di essa [2].

Orbene: costoro dicono che criterio della verità è la «rappresentazione apprensiva» [3]. Dell'essenza di questa noi ci rendiamo conto solo dopo aver conosciuto che cosa è mai, a parer loro, la rappresentazione e quali sono le sue differenze specifiche. Rappresentazione è pertanto – secondo loro – «un'im- 228
pressione nell'anima» [4]. Ma a proposito di essa gli Stoici vennero ben presto in urto tra loro: infatti Cleante [5] intese l'impressione a guisa di «sporgenza e rientranza» [6], proprio come viene riscontrata (l') impressione prodotta nella cera dai sigilli; ma 229

22. Si tenga presente che anche il tempo è un fattore quantitativistico da aggiungere alla ricca serie degli altri elencati in § 183.
23. In §§ 180-181.

1. I Peripatetici, secondo Sesto (*Adv. log.* I, 217-226), ponevano il criterio di verità sia nei sensi (come strumento) sia nell'intelletto (come artista). Il presente brano, che riportiamo per intero, esprime tutto il tormento degli Stoici nel determinare il loro concetto di φαντασία καταληπτική ed è tutto un sapiente intreccio di esposizione e di critica che ci vieta di sminuzzarlo.
2. Sesto tratta degli Stoici alla fine del suo ampio *excursus* storico sul criterio di verità. Egli riserva ai principali avversari dello Scetticismo il posto d'onore per colpirli ancora più duramente, come già aveva fatto Carneade.
3. Per questo celebre termine cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 55-59, 484; II, 52-101 Arnim.
4. Le argomentazioni dei §§ 228-231 si ritrovano anche in *Adv. log.* I, 372-373.
5. *Stoic. vet. frag.* I, 484 Arnim.
6. Cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 70.

una cosa di tal genere era ritenuta assurda da Crisippo. « In primo luogo – questi dice – quando il pensiero si rappresenta in una sola e medesima volta un oggetto triangolare o uno quadrangolare, il corpo stesso, nel medesimo tempo, dovrebbe avere, come limiti, figure differenti e venire ad essere simultaneamente triangolare e quadrangolare e, magari, circolare, il che è assurdo; in secondo luogo, poiché simultaneamente sorgono dentro di noi molte rappresentazioni, anche l'anima verrebbe a possedere una vasta pluralità di configurazioni, il
230 che è ancora più assurdo dell'assurdità precedente ». Lo stesso Crisippo, pertanto, supponeva che il termine « impressione » fosse stato usato da Zenone [7] in luogo di « alterazione », sicché la definizione sarebbe la seguente: « rappresentazione è alterazione dell'anima », ormai non essendo assurdo ⟨il fatto che⟩ il medesimo corpo riceva una pluralità di rappresentazioni, perché queste coesistono in noi unitariamente [nello stesso
231 tempo] [8]; difatti, come l'aria, quando parlano simultaneamente molte persone, ricevendo simultaneamente numerose e diverse percussioni, subisce immediatamente anche una pluralità di alterazioni, così anche la « parte egemonica » [9], ricevendo una varietà di rappresentazioni, verrà a subire un'affezione analoga.
232 Altri [10], però, dicono che questa definizione non è corretta, nonostante l'emendamento apportatovi da Crisippo. Se, infatti, si riscontra una certa rappresentazione, questa risulta essere impressione e alterazione dell'anima; ma, se si viene a riscontrare un'impressione dell'anima, quest'ultima non sempre s'identifica con la rappresentazione. Quando, infatti, si avvertono una contusione al dito o un prurito alla mano, si producono senz'altro un'impressione e un'alterazione dell'anima, ma non si genera affatto una rappresentazione, dal momento che quest'ultima non si produce per accidente in una qualsiasi parte dell'anima, ma soltanto nel pensiero e nella « parte egemonica ».
233 Per ovviare alle critiche di costoro, gli Stoici affermano che nell'espressione « impressione nell'anima » è implicitamente con-

7. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 58 Arnim.
8. L'espressione è atetizzata come glossa dal Mutschmann; il Bekker e il Bury la considerano autentica.
9. Cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 59 Arnim.
10. Si tratta di Stoici che probabilmente subirono l'influsso di Carneade.

tenuta l'aggiunta « in quanto sia nell'anima », per cui l'intera definizione sarebbe questa: « rappresentazione è impressione nell'anima in quanto essa sia nell'anima ». Difatti come l'efelote viene definita « bianchezza nell'occhio », ossia in una determinata parte dell'occhio – per non dire che tutti noi uomini abbiamo l'efelote per il solo fatto che tutti abbiamo il bianco nell'occhio –, allo stesso modo, quando affermiamo che la rappresentazione è un'impressione nell'anima, con ciò veniamo implicitamente a dire che essa si produce in una determinata parte dell'anima – vale a dire in quella « egemonica » –, sicché la definizione, formulata nel modo più esplicito, viene ad essere la seguente: « rappresentazione è l'alterazione nella parte egemonica ».

Altri [11], però, pur partendo dalle stesse argomentazioni, si 234
sono difesi con maggiore sottigliezza. Essi, infatti, affermano che il termine « anima » è usato in due accezioni, perché esso indica sia ciò che comprende l'intera struttura dell'essere vivente, sia in modo particolare la « parte egemonica ». Difatti, quando noi diciamo che l'uomo è composto di anima e di corpo o che la morte è la separazione dell'anima dal corpo, intendiamo parlare, in modo peculiare, della parte egemonica. E allo stesso 235
modo quando noi, classificando i beni, diciamo che alcuni di questi concernono l'anima, altri il corpo e altri sono esterni, non intendiamo riferirci all'anima nella sua interezza, ma solo alla parte egemonica di essa, giacché a questa appartengono le affezioni e i beni. Perciò, anche quando Zenone afferma che 236
rappresentazione è « impressione nell'anima » [12], bisogna intendere non « anima » nella sua interezza, bensì quella determinata parte di essa, talché l'espressione possa suonare così: « rappresentazione è impressione nell'egemonico ».

Ma anche se le cose stanno così – dicono alcuni [13] –, si è 237
sbagliato ancora una volta. Difatti pure l'appetito e l'assenso e l'apprensione sono alterazioni dell'egemonico, ma differiscono dalla rappresentazione, giacché questa è una nostra passività e una nostra disposizione, mentre quelli, senz'altro, sono nostre

11. Si tratta ancora di Stoici che forse riproponevano dottrine aristoteliche adattandole alla terminologia della loro scuola.
12. *Stoic. vet. frag.* I, 58 Arnim.
13. Sono altri Stoici.

attività. Non è, pertanto, valida quella definizione, perché
238 include molte cose differenti [14]. E come chi, nel definire l'uomo, afferma che l'uomo è « essere vivente ragionevole » [15] non fornisce una valida nozione dell'uomo per il semplice fatto che anche il dio è un « essere vivente ragionevole », così cade in errore anche chi indica la rappresentazione come « alterazione dell'egemonico », giacché in tal modo la nozione di rappresentazione non viene fornita più che quella di ciascuno dei movimenti
239 sopra enumerati. Ma, tenendo conto anche di questa obiezione, gli Stoici ricorrono ancora una volta alle loro « implicazioni » [16] e dicono che nella definizione della rappresentazione si deve intendere implicitamente presente anche l'espressione « secondo passività ». Come, infatti, chi definisce l'amore « impulso di conquistare l'affetto » intende implicitamente aggiungere « da parte di giovani nel fiore dell'età » anche se egli non riporta esplicitamente questa precisazione (ché nessuno s'innamora di chi è vecchio e non possegga il fior di giovinezza), allo stesso modo, quando noi affermiamo che la rappresentazione è alterazione dell'egemonico, implicitamente intendiamo aggiungere – essi asseriscono – che l'alterazione si produce « secondo passività » e non affatto secondo attività.

240 Ma pare che neppure in questo modo essi siano sfuggiti all'accusa [17]. Quando, invero, la parte egemonica viene alimentata e, per Zeus, viene anche accresciuta, essa viene, sì, alterata « secondo passività », ma siffatta sua alterazione, quantunque si eserciti secondo passività e disposizione, non s'identifica affatto con la rappresentazione, a meno che essi non affermino, ancora una volta, che la rappresentazione è una forma particolare di passività, forma che è differente da un tal genere di
241 disposizioni, oppure non asseriscano questo: che, cioè, appartenendo la rappresentazione o agli oggetti esterni o alle affezioni interne a noi (cosa che essi, con un termine alquanto ap-

14. La definizione, infatti, presuppone unità generica e differenze solo specifiche (cfr. ARISTOT. *An. post.* II, 93b 39; *Top.* I, 101b 38, 103b 15; *Metaph.* VII, 4, 1030a 6.

15. Cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 26 segg.

16. Il termine συνέμφασις non si riscontra nella raccolta dell'Arnim. Esso equivale ad ἔμφασις (cfr. DIOG. LAERT. VII, 51).

17. Ovviamente da parte di Carneade e seguaci.

propriato, chiamano « vuota attrazione ») [18], in ogni caso, nella definizione del termine rappresentazione, è implicito che la passività si genera o mercé un'impressione dall'esterno o mercé le affezioni interne a noi, cosa che non si può riscontrare nel caso dell'alterazione prodotta dai processi di accrescimento e di nutrizione.

Così, però, la rappresentazione è ardua a definirsi da parte degli Stoici; tra le rappresentazioni, poi, si incontrano anche numerose e varie differenze, ma basteranno quelle che ora illustreremo.

Alcune rappresentazioni [19], invero, sono probabili, altre non- 242
probabili, altre probabili-e-non-probabili, altre, infine, né-probabili-né-non-probabili. Sono probabili quelle che producono nell'anima un moto pacato, come fanno, ad esempio, in questo istante le espressioni « è giorno » e « io sto discutendo » e ogni altra che partecipi di un'evidenza così scontata; sono, invece, non-probabili quelle che non hanno siffatta caratteristica, ma che ci distolgono dall'assenso, come fanno, ad esempio, le 243
espressioni « se è giorno, non c'è sole sulla terra », « se è buio, è giorno »; risultano, poi, probabili-e-non-probabili quelle che, secondo lo stato in cui si trovano in relazione a qualcosa, sono una volta tali e una volta talaltre, come, ad esempio, avviene nei ragionamenti problematici [20]; risultano, infine, né-probabili-né-non-probabili quelle che riguardano cose di tal genere: « le stelle sono di numero pari; le stelle sono di numero dispari » [21].

Delle rappresentazioni probabili, poi, alcune sono vere, altre 244
false, altre vere-e-false, altre né-vere-né-false. Sono vere quelle su cui è possibile formulare un'affermazione vera, come, in questo momento, nel caso delle espressioni « è giorno » oppure « c'è luce »; sono false quelle su cui è possibile formulare un'affermazione falsa, come nel caso dell'espressione « il remo sotto l'acqua è spezzato » oppure « il porticato è di forma conica »; sono vere-e-false le espressioni, ad esempio, che partivano da

18. Ossia rappresentazione priva di oggetto rappresentato e, quindi, solo illusoria e soggettiva (cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 65, 69 Arnim).

19. La presente *diairesis* è di indubbia origine accademica.

20. Ossia nelle aporie, di cui aveva dato prova considerevole Aristotele in *Metaph.* III.

21. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 57; II, 90.

245 Elettra e colpivano Oreste durante la follia [22] (difatti, in quanto egli provava l'impressione che avesse a che fare con qualcosa di esistente, erano vere, giacché Elettra esisteva; ma in quanto egli provava l'impressione che si trattasse di un'Erinni, erano false, giacché l'Erinni non c'era affatto), e lo stesso avviene anche, ad esempio, se un uomo, dormendo, subisce in sogno una falsa e vana « attrazione » nell'immaginare che gli stia ac-
246 canto Dione vivo. Sono, infine, né-vere-né-false le rappresentazioni generiche: infatti i generi di quelle cose le cui determinazioni specifiche sono tali o talaltre, non sono né tali né talaltri, come, ad esempio, tra gli uomini alcuni sono Elleni e altri sono barbari, ma l'uomo come genere non è Elleno – altrimenti tutti gli uomini particolari sarebbero Elleni – né barbaro, per il medesimo motivo.

247 Delle rappresentazioni vere, poi, alcune sono apprensive, altre no. Non sono apprensive quelle che colpiscono alcuni durante uno stato morboso: infatti innumerevoli persone, sofferenti di delirio o di atrabile, ricevono una rappresentazione che, pur essendo vera, non è apprensiva, ma ha uno stimolo esterno e casuale, di guisa che quelle persone non possono darne una
248 conferma sicura né danno loro l'assenso. Apprensiva è, invece, « quella rappresentazione che proviene da un oggetto esistente e che è impressa e improntata nel soggetto in conformità con lo stesso oggetto esistente, ed è tale da non poter derivare da un oggetto che non esista » [23]; e, invero, gli Stoici ci assicurano che questa rappresentazione riesce a recepire in alto grado gli oggetti reali e che ne porta impresse in modo artistico tutte le proprietà, e affermano che essa ha in possesso le proprietà
249 degli oggetti. La prima di queste proprietà è il fatto che la rappresentazione apprensiva proviene da un oggetto esistente: difatti ci colpiscono molte rappresentazioni che provengono da cose non esistenti, come accade nei casi di follia, e queste non possono essere apprensive. La seconda proprietà è il fatto che la rappresentazione apprensiva non solo proviene da ciò che è esistente, ma è conforme a ciò che è esistente: infatti alcune rappresentazioni, a loro volta, pur provenendo da un oggetto

22. Cfr. EURIP. *Orest.* 264, come in *Adv. log.* I, 170.
23. *Stoic. vet. frag.* I, 59 Arnim.

esistente, non gli assomigliano, come mostravamo poc'anzi [24] nel caso della follia di Oreste. Questi, infatti, traeva la rappresentazione da un qualcosa di esistente, ossia da Elettra, ma non in modo conforme alla stessa cosa esistente, giacché supponeva che essa fosse una delle Erinni, e perciò, quando quella gli si appressa e si sforza di curarlo, egli la respinge dicendo [25]:

Via, tu che sei delle mie Erinni una;

ed Eracle [26] da un qualcosa di esistente traeva l'impressione di Tebe, ma non in modo conforme alla stessa cosa esistente: difatti la rappresentazione apprensiva deve prodursi in conformità con la cosa che esiste. Non solo, ma è indispensabile, 250
altresì, che essa sia « impressa e improntata » [27] nel soggetto, affinché tutte le particolarità dell'oggetto rappresentato possano venir riprodotte a regola d'arte. Come, infatti, gli incisori vanno 251
palpeggiando tutte le parti delle opere che stanno compiendo, e come i sigilli degli anelli imprimono sempre con precisione sulla cera tutti i loro contrassegni, allo stesso modo anche quelli che cavano l'apprensione dagli oggetti devono recepire tutte le proprietà di questi ultimi. E quei filosofi aggiunsero 252
la precisazione « e la rappresentazione è tale da non poter derivare da un oggetto che non esista » [28], perché gli Accademici [29], al contrario degli Stoici, hanno supposto l'impossibilità che si riscontri una rappresentazione completamente simile all'oggetto. Gli Stoici, infatti, asseriscono che chi possiede la rappresentazione apprensiva discerne con tecnica precisione la differenza che è al fondo delle cose, perché una siffatta rappresentazione, paragonata alle altre, possiede una sua peculiare caratteristica, proprio come l'hanno le ceraste, paragonate agli altri serpenti; gli Accademici, al contrario, asseriscono la possibilità che si riscontri una rappresentazione falsa la quale sia completamente simile a quella apprensiva.

Gli Stoici più antichi asseriscono che criterio della verità 253

24. In § 245.
25. EURIP. *Orest.* 264.
26. Forse qui Sesto confonde Eracle col Penteo delle *Baccanti* di Euripide, da lui menzionato in *Adv. log.* I, 192.
27. Come nella definizione riprodotta nel § 248.
28. Cfr. § 248.
29. In particolare Arcesilao e, poi, con emendamenti critici, Carneade.

è questa rappresentazione apprensiva; quelli più recenti, invece, vi hanno aggiunto la precisazione « purché essa non presenti
254 alcun ostacolo »[30]. Talvolta, invero, si riscontra una rappresentazione che è, sì, apprensiva, ma che è pure non-probabile a causa di una qualche circostanza esterna. Così, ad esempio, quando Eracle[31] si presentò ad Admeto riconducendogli di sotterra Alcesti, Admeto desumeva da parte di Alcesti una
255 rappresentazione apprensiva, ma non vi credeva; e Menelao[32], quando, ritornando da Troia, vedeva la sua Elena presso Proteo dopo aver lasciato sulla nave il fantasma di lei per il quale si era combattuta una guerra decennale, recepiva una rappresentazione bene « impressa e improntata » da parte di una cosa esistente e in maniera conforme alla stessa cosa esistente, ma
256 non se ne impossessava ⟨senza ostacolo⟩[33]. Sicché, mentre la rappresentazione apprensiva s'identifica col criterio quando non presenti alcun ostacolo, quelle erano indubbiamente apprensive, ma presentavano ostacoli: difatti Admeto ragionava così: « Alcesti è morta, e chi è morto non si alza in piedi, ma talvolta vanno in giro certi esseri demoniaci! »; e Menelao, da parte sua, rifletteva di aver lasciato sulla nave Elena ben custodita e pensava che molto probabilmente non fosse Elena quella che era stata trovata a Faro, bensì un fantasma o un demone.

257 Di qui si evince che la rappresentazione apprensiva non s'identifica in senso assoluto col criterio della verità, ma s'identifica con esso solo quando non presenti alcun ostacolo. Infatti, in quest'ultima evenienza, essa, essendo evidente ed eccitante, per poco non ci trascina, come essi dicono, per i capelli, inducendoci all'assenso e non avendo bisogno di alcun'altra cosa per imprimersi in cosiffatto modo o per evidenziare la propria
258 distinzione rispetto agli altri tipi di rappresentazione. Perciò pare anche che ogni uomo, quando aspira ad apprendere con precisione un qualcosa, insegua da se stesso una rappresentazione siffatta, come avviene, ad esempio, se si tratta di cose

30. Cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 258 Arnim.

31. Cfr. EURIP. *Alcest.* 1008 segg. L'episodio è menzionato anche in *Pyrrh. hyp.* I, 228.

32. Cfr. EURIP. *Helen.* 528-96, come in *Adv. log.* I, 180.

33. Così integra il Kochalsky in base alle linee 284, 5-6. Il Bury, invece, seguendo Lachelier, traduce: « he did not accept it as valid ».

visibili, allorché egli sta recependo ancora in modo opaco una rappresentazione dell'oggetto. Egli, infatti, aguzza lo sguardo e si accosta all'oggetto veduto per non cadere completamente in errore, e si sfrega gli occhi e, insomma, fa di tutto finché non riesce a trarre una rappresentazione penetrante e incisiva dell'oggetto in questione, perché reputa che in questa risieda l'attendibilità dell'apprensione. D'altronde, è impossibile affer- 259
mare il contrario. E necessariamente chi si rifiuta di ritenere che la rappresentazione s'identifichi col criterio, poiché egli è indotto a ciò dalla presenza di un'altra rappresentazione, viene a consolidare l'identità di rappresentazione e criterio, dal momento che, per il riconoscimento della verità, la natura [34] ci ha donato, quasi raggio di luce, la facoltà di sentire e la rappresentazione, che per mezzo di questa si origina. È assurdo, 260
pertanto, espungere una facoltà così importante e privarcene al pari della luce. Come, invero, cade senz'altro nell'assurdo un uomo che da una parte ammette l'esistenza dei colori e delle varietà presenti in essi e dall'altra elimina la vista come non esistente ed improbabile, e che da una parte ammette l'esistenza dei suoni e dall'altra ritiene che non esista l'udito (ché se non ci sono gli organi per mezzo dei quali percepiamo colori e suoni, noi non possiamo neppure avere a che fare con colori e suoni), allo stesso modo chi da una parte ammette l'esistenza degli oggetti e dall'altra incrimina la rappresentazione sensibile per mezzo di cui egli stesso percepisce gli oggetti, è un individuo completamente rimbambito, anzi si degrada al livello delle cose inanimate [35].

34. La φύσις-λόγος-θεός (per cui cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 937, 945, 1024 etc. Arnim) viene qui introdotta da Sesto quasi *ex abrupto*, con un'ironia che gli deriva da Carneade.

35. Il brusco passaggio, tipicamente stoico-zenoniano, da considerazioni di ordine teoretico a considerazioni e frecciate di ordine morale, è abilmente riportato da Sesto con tutta l'apparenza della fedeltà dossografica, ma con tutta l'acutezza di chi intende dare all'intero brano un implicito significato critico.

Dissoluzione della «fantasia catalettica» (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 401-421)

401 Resta, allora, da ritenere alcune ⟨rappresentazioni⟩ attendibili e altre non attendibili, come hanno affermato gli Stoici e gli Accademici: gli Stoici accettando le rappresentazioni «apprensive», gli Accademici quelle che sembrano essere «probabili»[1]. Ma anche ciò, se noi conduciamo una disamina accurata, risulta somigliare più ad un pio desiderio che ad una verità.
402 Difatti una rappresentazione apprensiva – per cominciare da questa – risulta essere «quella che proviene da un oggetto esistente e che è impressa e improntata in conformità con l'oggetto esistente ed è tale da non poter derivare da un oggetto che non esista»[2]. E Carneade dice di poter concedere agli Stoici tutto il resto dell'espressione, ma che non si può concedere l'aggiunta «tale da non poter derivare da un oggetto che non esista»[3]. Difatti certe rappresentazioni, allo stesso modo che
403 da cose esistenti, provengono anche da cose non-esistenti. Ed è un indizio della loro indistinguibilità il fatto che esse risultano egualmente evidenti ed efficaci, e del fatto che esse sono ugualmente evidenti ed efficaci è un indizio il legame che con esse hanno le azioni che ne conseguono. Come, infatti, durante la veglia, chi ha sete gode ad attingere una bevanda o chi fugge una belva o un altro essere spaventoso grida e urla, così anche, nei sogni, gli assetati provano diletto e sembra loro di bere a
404 una fonte, e in modo analogo quelli che sono spaventati provano paura:

> Achille balzò inorridito,
> Batté palma a palma e proruppe in queste dolenti parole[4].

E come nello stesso stato ⟨di buona salute⟩ noi crediamo e diamo l'assenso alle cose che ci appaiono con la massima lucidità, e ci comportiamo con Dione in quanto questi è Dione e

1. Cfr. *Adv. log.* 237 segg. per gli Stoici e 174 segg. per Carneade.
2. Secondo la definizione di *Adv. log.* I, 248.
3. Cfr. *Adv. log.* I, 164.
4. HOM. *Il.* XVIII, 101-102.

con Teone in quanto questi è Teone, così alcuni nello stato di follia subiscono presso a poco le stesse affezioni. Così Eracle, 405
essendo impazzito e avendo desunta dai propri figli una rappresentazione come se questi fossero i figli di Euristeo, la seguì, facendo corrispondere a questa rappresentazione l'azione [6]. L'azione corrispondente che ne seguì era quella di sopprimere i figli del nemico, ed egli la compì. Se, pertanto, sono apprensive certe rappresentazioni in quanto c'inducono a dare un assenso e a seguirle facendo loro corrispondere un'azione, allora, poiché si manifestano nella stessa maniera anche rappresentazioni false, bisogna dire che le rappresentazioni non apprensive sono indistinguibili da quelle apprensive. E come l'eroe recepiva 406
una rappresentazione dai dardi ⟨in quanto erano dardi⟩ [6], così anche la recepì dai propri figli, quasi che costoro fossero i figli di Euristeo. Infatti una sola e medesima era la rappresentazione che si era precedentemente offerta ed era stata recepita da chi stava in quelle condizioni, ma quella prodotta dai dardi era vera, mentre era falsa quella prodotta dai figli. Poiché, pertanto, entrambe provocarono uguali affezioni, bi- 407
sogna convenire che non si possono distinguere l'una dall'altra; e se quella prodotta dai dardi si dice « apprensiva » perché ⟨l'⟩ [7] azione che la seguì fu congiunta ai dardi di cui Eracle si servì in quanto erano dardi, si dica che anche la rappresentazione suscitata dai figli non differiva da quella, in quanto anche ad essa fu congiunta l'azione corrispondente, vale a dire il dovere di uccidere i figli del nemico [8].

Risulta così stabilita l'impossibilità di distinguere, in base 408
alle proprietà dell'evidenza e dell'intensità [9], le rappresentazioni apprensive da quelle non apprensive.

Ma con non minore efficacia viene indicata dagli Accademici [10] anche l'impossibilità di distinguerle in base alle caratte-

5. Ossia uccidendo i suoi stessi figli (cfr. EURIP. *Herc. fur.* 969).
6. L'opportuna integrazione è dello Heintz.
7. L'aggiunta è ancora heintziana.
8. Con grande acume critico Carneade fonde la tragedia etica dell'antico eroe con la tragedia teoretica della conoscenza. Per le obiezioni stoiche a questi rilievi di Carneade e per le ulteriori risposte di quest'ultimo cfr. CIC. *Lucull.* XXVII, 88.
9. Questa critica dell'evidenza (ἐνάργεια) e dell'intensità (ἔντονον ἰδίωμα) va tenuta presente per sottolineare l'abbandono di un certo fenomenismo pirroniano-timoniano da parte di Carneade prima e di Sesto Empirico poi.
10. Soprattutto da Carneade.

ristiche o all'impressione. Essi, anzi, invitano gli Stoici a me-
409 ditare sulle cose apparenti [11]. Difatti, quando si ha a che fare con cose simili nella forma ma differenti nella sostanza, è impossibile discernere la rappresentazione apprensiva da quella falsa e non-apprensiva. Ad esempio, ⟨se⟩ [12] di due uova che sono tra loro completamente simili io presento allo Stoico ora l'uno ora l'altro, quel sapiente, messo di fronte all'uovo, ⟨non⟩ avrà potere di asserire con assoluta certezza se l'uovo che gli si fa vedere sia l'uno o l'altro o, magari, un altro ancora. Lo
410 stesso discorso vale anche per i gemelli. Difatti quel buon uomo, quantunque ritenga che « la rappresentazione proviene da un oggetto esistente ed è impressa e improntata in conformità della stessa cosa esistente » [13], recepirà una rappresentazione falsa se accoglie quella che proviene da Castore come se fosse quella proveniente da Polluce. Proprio di qui, del resto, ha tratto la sua formulazione il ragionamento del « velato » [14]. Supponiamo, ad esempio, che un serpente faccia spuntare il suo capo dal nascondiglio: se noi vogliamo, in seguito, esaminare l'oggetto reale, andremo a cascare in una grave difficoltà e non sapremo dire se il serpente sia proprio quello che precedentemente ha fatto spuntare il capo o un altro, supposto, ovviamente, che un grande numero di serpenti sia disse-
411 minato nello stesso covo. Pertanto la rappresentazione apprensiva non possiede alcuna peculiarità che la renda differente dalle rappresentazioni false e da quelle non-apprensive.

Inoltre, se c'è qualche altra cosa che sia capace di apprendere alcunché, questa è, appunto, la vista. Eppure, neanche questa è in grado di apprendere alcunché, come preciseremo: epperò non c'è niente che riesca ad apprendere alcunché.

412 La vista, infatti, sembra recepire colori e grandezze e figure

11. Il passo è fondamentale, perché dimostra l'ingenuità della tesi tradizionale di un globale fenomenismo scettico.

12. Così integra opportunamente lo Heintz.

13. Cfr. *Adv. log.* I, 248.

14. Questo tipo di argomentazione sofistica risale ad Eubulide di Mileto (cfr. DIOG. LAERT. II, 108; ARISTOT. *Soph. el.* 24. 179a 35; LUCIAN. *Vit. auct.* 22). Esso si esprimeva così: « colui che dice di conoscere suo padre e nega di conoscerlo quando il padre gli sta velato davanti, cade in contraddizione ». Sul « velato » scrisse un libro anche Crisippo (DIOG. LAERT. VII, 196 = *Stoic. vet. frag.* II, 15 Arnim), che fu ricordato e criticato anche da Plutarco (*De prof. in virt.* 1, 75d). Per più ampie notizie cfr. K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, 490; DÖRING, *Die Megariker*, pp. 112-4.

e movimenti, ma, in realtà, non recepisce nulla di tutto questo, come risulterà immediatamente, se incominciamo dai colori. Se, invero, come sostengono gli Accademici, la vista apprende un qualche colore, essa apprenderà anche quello dell'uomo: ma quest'ultimo essa non lo apprende; dunque non apprenderà nessun altro colore. E che non l'apprende è manifesto, giacché 413
l'uomo cangia colore secondo le stagioni, le attività, le disposizioni naturali, le età, le circostanze, le malattie, la salute, il sonno, la veglia, di guisa che noi conosciamo questa varietà di tinte, ma ignoriamo quale sia la vera essenza del colore umano. E così, se questo non si può apprendere, non potrà essere conosciuto neppure un qualche altro colore. Ed anche 414
a proposito della figura troveremo lo stesso genere di difficoltà. Difatti, il medesimo oggetto si presenta liscio e ruvido, come avviene nelle pitture, rotondo e quadrato, come nel caso delle torri, dritto o spezzato, come nel caso del remo che emerge o è immerso nel mare, e, per quanto concerne il movimento, ci si presenta in moto o in quiete, come quando si è seduti su una nave o si sta a riva [15].

D'altronde, se la rappresentazione non-apprensiva viene a 415
coincidere con quella apprensiva, quest'ultima non può essere criterio di verità. Come, infatti, ciò che coincide con lo storto non può essere criterio del dritto, così non può essere criterio la rappresentazione apprensiva, se viene a coincidere con quelle false e non-apprensive. Ma la rappresentazione non-apprensiva viene appunto a coincidere con cose false e non-apprensive, come preciseremo; dunque essa non è criterio delle cose vere e di quelle false.

Infatti, nel caso del sorite [16], quando l'ultima rappresenta- 416
zione apprensiva viene a trovarsi accanto alla prima non-ap-

15. Per queste famose esemplificazioni, che già Cicerone (soprattutto nel *Lucullus*) desumeva dalla tradizione carneadea, cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 92, 102, 118, 119.

16. I §§ 416-421 concordano, in linea di massima, con Cic. *Lucull.* XXIX, 93-95. Non si tratta qui del mucchio di sillogismi (unione di soggetto e predicato nella conclusione mediante molti termini medi, come in Aristot. *An. pr.* I, 23), bensì solo di un accumularsi di rappresentazioni (cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 253; Cic. *Lucull.* XVI, 49 e, per più ampie informazioni, E. W. Beth, *Le paradoxe du « Sorite » d'Eubulide de Mégare*, « La vie, la pensée », Acte du VIIe congr. des soc. de philos. de langue française », 1954, pp. 237-41; Döring, *Die Megariker*, pp. 111-2).

prensiva e si può, perciò, difficilmente distinguere da questa, Crisippo [17] afferma che, a proposito di quelle rappresentazioni la cui differenza viene ad essere, in tal modo, piccola, il saggio se ne starà quieto e zitto, ma per quelle la cui differenza risulta maggiore, darà l'assenso ad una delle due, ritenendola vera.
417 Se, pertanto, noi veniamo a stabilire che molte rappresentazioni false e non-apprensive si trovano accanto a quelle apprensive, avremo di già ovviamente sancito che non si deve dare l'assenso alla rappresentazione apprensiva, per evitare che noi, approvando quest'ultima, siamo indotti a dare l'assenso anche a quelle non-apprensive e false a cagione della loro evidenza, persino nel caso che tra le rappresentazioni sembri esservi
418 differenza grandissima. E quello che stiamo dicendo risulterà chiaro con un esempio. Si assuma come rappresentazione apprensiva « cinquanta è poco », che sembra di gran lunga distinta dall'altra « diecimila è poco ». Orbene, siccome intercorre una enorme differenza tra « cinquanta è poco » (che è rappresentazione apprensiva) e « diecimila è poco » (che è non-apprensiva), il buon uomo non sospenderà il giudizio, perché la differenza che si riscontra è grossa, ma darà l'assenso alla rappresentazione apprensiva « cinquanta è poco » e non darà l'assenso
419 a quella non apprensiva « diecimila è poco ». Ma se il saggio non assentirà all'espressione « diecimila è poco », in quanto questa è di gran lunga diversa da quella « cinquanta è poco », è ovvio che egli vorrà dare il beneplacito almeno alla rappresentazione « cinquant⟨uno⟩ [18] è poco », dato che non c'è nulla di mezzo tra questa rappresentazione e quella « cinquanta è poco ». Se, però, la rappresentazione « cinquanta è poco » fosse l'ultima ad essere ammessa come apprensiva, in tal caso la rappresentazione « cinquantuno è poco » verrebbe ad essere la prima non apprensiva. Ma allora il buon uomo verrebbe ad assentire ad una rappresentazione non-apprensiva, cioè a « cinquantuno è poco »; e se darà l'assenso a questa, in quanto essa non presenta alcuna differenza rispetto a « cinquanta è poco », verrà a dare il suo beneplacito anche a quella « diecimila è poco »,
420 che è non-apprensiva. Difatti ogni rappresentazione non-ap-

17. Cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 276 Arnim e *Pyrrh. hyp.* II, 253.
18. L'indispensabile aggiunta è del Kochalsky.

prensiva è uguale ad ⟨ogni⟩ [19] rappresentazione non-apprensiva. Poiché, però, la rappresentazione non-apprensiva « diecimila è poco » è uguale a quella « cinquantuno è poco » e ⟨quest'ultima⟩ [20] per nulla è risultata differente e distinta da « cinquanta è poco » (che è quella apprensiva), allora la rappresentazione apprensiva « cinquanta è poco » verrà ad essere uguale a quella « diecimila è poco » (che è non-apprensiva). E così la rappre- 421
sentazione apprensiva, non potendo essere distinta da quella falsa e non-apprensiva, verrà a coincidere con questa.

Soppressione della dimostrazione generica (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* II, 337 a-347)

Poiché conviene condurre metodicamente i nostri contrat- 337 *a*
tacchi, dobbiamo ricercare quale sia il tipo di dimostrazione contro cui massimamente adduciamo le nostre istanze.

Orbene: se noi pretendessimo di opporci a tutte le dimostrazioni particolari e a quelle che si riferiscono ad ogni arte, faremmo un'obiezione carente di metodo, giacché dimostrazioni siffatte sono infinite [1]; se, invece, sopprimiamo la dimo- 338
strazione generica – la quale, appunto, sembra capace di contenere in sé tutte quelle specifiche –, risulta chiaro che, in questa, noi avremo soppresso tutte quante quelle. Come, infatti, se non c'è animale, non c'è neppure uomo, e se non esiste uomo, non viene ad esistere neppure Socrate – per il fatto che le specie vengono eliminate insieme con i generi –, allo stesso modo, se non esiste una dimostrazione generica, se ne va via ogni dimostrazione specifica. Difatti con le specie non viene com- 339
pletamente eliminato il genere, come l'uomo non se ne va via insieme con Socrate, ma col genere viene cancellata anche la specie. È indispensabile, allora, che anche quelle ⟨argomenta-

19. L'aggiunta è dello Heintz.

20. L'aggiunta è del Bury. L'argomentazione carneadeo-sestiana (cfr. *Adv. math.* I, 68) è di remota provenienza zenoniano-eleatica (cfr. ARISTOT. *Phys.* VI, 250a 20) e fu abilmente utilizzata da Eubulide (cfr. DIOG. LAERT. II, 10, 108).

1. E dell'infinito non c'è né scienza né confutazione, sottintende Sesto in pieno accordo col dommatico Aristotele.

zioni)[2] che intendono mettere in bilico la dimostrazione, si limitino a rimuovere la sola dimostrazione generica, giacché risulta che anche le altre tengono dietro a questa.

340 Pertanto la dimostrazione, poiché è – come abbiamo argomentato[3] – non-evidente, abbisogna di essere dimostrata, perché ogni cosa non-evidente, se viene assunta senza dimostrazione, risulta inattendibile. Allora l'esistenza di una qualche dimostrazione verrà stabilita o da una dimostrazione generica
341 o da una specifica. Ma non è affatto possibile da una specifica, giacché non esiste ancora alcuna dimostrazione specifica, per il fatto che non ancora ci si è messi d'accordo su quella generica. Difatti come, quando non è ancora chiara l'esistenza di animale, neppure risulta conoscibile l'esistenza di cavallo, allo stesso modo, se non è stata ancora ammessa di comune accordo l'esistenza di una dimostrazione generica, nessuna di-
342 mostrazione particolare potrebbe meritar credito; e ciò anche a voler prescindere dal fatto che caschiamo nel tropo del diallelo: difatti, perché possa essere consolidata la dimostrazione generica, noi dobbiamo possedere come attendibile quella specifica, e, per ammettere concordemente quella specifica, dobbiamo possedere ben consolidata quella generica, di guisa che né possiamo avere quella prima di questa né questa prima di quella. Risulta, quindi, impossibile provare la dimostrazione generica in base a
343 quella specifica. Ma neppure in base a quella generica! Questa è, infatti, l'oggetto dell'indagine ed essendo non-evidente e sotto inchiesta, non potrebbe essere capace di stabilire se stessa, essa che, certamente, è bisognosa di cose che la disvelino. A meno che essa, assunta per ipotesi[4], non venga dichiarata capace di stabilire qualcosa. Ma una volta che certe cose vengano assunte per ipotesi e si considerino attendibili, che bisogno c'è di dimostrarle, dal momento che noi possiamo assumerle a nostro piacimento e ritenerle – in virtù dell'ipotesi – meritevoli
344 di fiducia senza prova alcuna? Oltre a ciò, se la dimostrazione generica è in grado di stabilire la dimostrazione generica, essa stessa verrà ad essere simultaneamente manifesta e non-evi-

2. L'integrazione è dello Heintz.
3. In *Adv. leg.* II, 322 segg.
4. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 173. Il concetto di ipotesi viene discusso e demolito in *Adv. math.* III, 6-17.

dente: in quanto dimostra, è manifesta; in quanto, invece, viene dimostrata è non-evidente. E sarà, nello stesso modo, meritevole e non-meritevole di credenza: meritevole, in quanto è capace di disvelare un qualcosa; non-meritevole, in quanto viene disvelata. Ma è del tutto assurdo affermare che la medesima cosa è immediatamente evidente e, insieme, non-evidente, meritevole e immeritevole di credito. Pertanto, anche il reputare che la dimostrazione generica sia atta a stabilire se medesima risulta assurdo [5].

Ma non basta [6]: anche in un altro modo è possibile rilevare 345
che né una dimostrazione né qualsivoglia delle altre cose esistenti possa essere stabilita per mezzo di una dimostrazione generica. Difatti la dimostrazione generica o possiede certe determinate premesse e una certa determinata conclusione (oppure non le possiede) [7]. Ma, se possiede queste determinate premesse e questa determinata conclusione, è già diventata una delle dimostrazioni specifiche. Se, invece, non possiede premesse né conclusione, poiché senza premesse e senza conclusione la dimostrazione non perviene alla deduzione, allora la dimostrazione generica non verrà a dedurre proprio niente e, non deducendo niente, non dedurrà neppure la sua stessa esistenza.

Se, pertanto, si conviene che la prima dimostrazione deve 346
essere essa stessa dimostrata, e se questa non può essere dimostrata né da una dimostrazione generica né da una specifica, è evidente che, non trovandosi alcun'altra cosa oltre queste, noi dobbiamo tenere nella custodia della sospensione del giudizio l'indagine concernente la dimostrazione [8]. E se pur la prima 347
dimostrazione viene dimostrata, essa viene provata o da una dimostrazione che è ancora discutibile o da una indiscutibile.

5. Questo tipo di argomentazione accademica che qui sopprime l'auto-dimostrazione e altrove l'auto-criterio o l'auto-movimento risale ad Aristotele (*Phys.* VII-VIII).

6. Questo paragrafo è parallelo a *Adv. log.* II, 383-384 e a *Pyrrh. hyp.* II, 172.

7. L'integrazione è del Mutschmann.

8. Appare qui con chiarezza che gli Scettici pervengono all'ἐποχή perché vogliono dare dimostrazione di tutto, senza tener conto del monito di Aristotele (*Metaph.* III, 997a 8; IV, 1006a 8; 1011a 13). Secondo il Robin (*Pyrrhon et le scept. grec*, p. 87) solo l'ultima parte di questo passo sarebbe di provenienza carneadea. Per l'applicazione di questa critica alle dimostrazioni della matematica cfr. Cic. *Lucull.* XXXVI, 116.

Ma da una indiscutibile non si può! Infatti ogni altra dimostrazione, una volta che la prima sia divenuta oggetto di controversia, è discutibile. Ma neppure da una discutibile! Infatti quella, se è discutibile, ha bisogno, a sua volta, di essere stabilita da un'altra dimostrazione, e la terza da una quarta, e la quarta da una quinta, e così via all'infinito.

Epperò non è possibile che la dimostrazione si trovi in una posizione stabile.

Critica della teologia epicurea (CICERONE, *De nat. deor.* I, XXI-XLIV, 57-124, *passim*)

XXI, 57 Allora Cotta [1], con la sua solita affabilità, cominciò a dire: « Eppure, o Velleio, se tu non avessi fatto alcuna affermazione, certamente nulla avresti potuto udire, di rimando, da parte mia [2]. A me, infatti, il motivo per cui un qualcosa sia vero non viene in mente con la stessa facilità con la quale viene quello per cui una cosa sia falsa. Ed è, questo, un fatto che mi suole capitare di frequente, ma che mi è soprattutto capitato poc'anzi, mentre tu parlavi. Mi chiederai quale, a mio avviso, sia la natura degli dei: io, forse, non ti potrei dare risposta alcuna. Tu mi potresti domandare se io pensi che essa abbia le caratteristiche da te prospettate poco fa: io ti potrei rispondere che nulla è più lontano di essi dal mio modo di vedere . . .

XXII, 60 Se tu volessi sapere da me quale sia l'essenza e quali siano gli attributi della divinità, io mi servirei della testimonianza di Simonide [3]. Egli, poiché il tiranno Ierone gli fece proprio

1. Nel dialogo, che Cicerone colloca nel 77 a. C., Aurelio Cotta sostiene le tesi degli Accademici, Caio Velleio quelle degli Epicurei e Lucilio Balbo quelle degli Stoici. I passi anti-epicurei qui riportati sono stati ritenuti carneadei dal Credaro (*Lo scetticismo degli Accademici*, I, pp. 52-6). Rifacendosi invece al Robin, Mario Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 202) sostiene che la fonte sarebbe Posidonio o Filodemo, mentre sarebbero accademici solo i rilievi fatti da Velleio in *De nat. deor.* I, 36-41.

2. Come Arcesilao, così anche Cotta segue l'adagio omerico graditissimo agli Scettici: « Quale il parlar che facesti, tale il responso che udrai ».

3. Simonide di Ceo (556-468 a. C.). L'aneddoto qui riferito fa pensare ad un'anticipazione del pensiero di Protagora (cfr. 80 B 4 Diels-Kranz). Il passo è tenuto presente da Hume in *Dialogues concerning Nature of Religion*, III (cfr. DAL PRA, *Hume e la scienza della natura umana*², p. 199).

questa domanda, chiese un intero giorno per decidere. E poiché l'indomani quello gli ripeté la domanda, chiese due giorni. E siccome ogni volta Simonide raddoppiava il numero dei giorni e Ierone gli chiedeva con meraviglia il motivo di questo suo comportamento, rispose: « Perché più ci rifletto e più oscura mi sembra la faccenda! ». Ma, a parer mio, Simonide (la tradizione vuole che egli sia stato non solo un soave poeta, ma anche, peraltro, una persona cólta e saggia), poiché gli venivano in mente molte risposte acute e sottili, non sapeva con certezza quale di esse fosse la più veritiera e perdeva, perciò, ogni speranza della verità.

Il tuo Epicuro invece (preferisco, a dire il vero, pigliarmela 61
con lui piuttosto che con te) non dice nulla che sia degno non solo della filosofia, ma neppure di una mediocre saggezza.

Nell'indagine concernente la natura degli dei si presenta in primo luogo il dilemma se essi esistano o no. « È difficile dare una risposta negativa ». È difficile darla, se si discute la questione in un consesso pubblico; ma in una conversazione privata, come la nostra, è molto facile! Pertanto io stesso, che pur sono pontefice e che penso vadano tutelati col massimo scrupolo le cerimonie e i pubblici riti, proprio io, su questo punto fondamentale – ossia sull'esistenza degli dei – vorrei rimanere pienamente convinto non solo sulla base di una congettura, ma anche in relazione alla verità. Mi si presentano, infatti, molti motivi di imbarazzo, fino al punto che talora mi sembra che gli dei non esistano affatto.

Ma guarda come sono generoso con te! Quelle dottrine che, 62
come questa, voi avete in comune con gli altri filosofi, io non le voglio toccare: piace, infatti, quasi a tutti – e anzitutto a me stesso – che gli dei esistano. Perciò non mi oppongo. Ciò, però, non toglie che la prova addotta da te io non la consideri sufficientemente valida.

Tu hai affermato che è argomentazione abbastanza rile- XXIII
vante per indurci ad ammettere l'esistenza degli dei il fatto che così la pensano gli uomini di tutti i popoli e di tutte le razze. Ma si tratta di un'argomentazione che di per se stessa è fatta con leggerezza ed è, per giunta, anche falsa. Anzitutto, da dove sei venuto a conoscere le opinioni dei vari popoli? A dire il vero, io penso che ci sono molte popolazioni così abbrutite dalla

barbarie che presso di loro non esiste neppure la più pallida
63 idea delle divinità. Ebbene? Diagora [4], soprannominato l'ateo, e poi Teodoro [5] non eliminarono dichiaratamente la natura degli dei? Del resto Protagora di Abdera, di cui tu poc'anzi hai fatto cenno, il massimo sofista della sua epoca, avendo scritto all'inizio del suo libro « A proposito degli dei non avrei da dire né che esistano né che non esistano » [6], fu scacciato per volere degli Ateniesi dalla città e dal contado e i suoi libri furono bruciati in una pubblica assemblea. E in seguito a questo fatto, io credo, molti divennero più guardinghi ad emettere un simile pensiero, dal momento che neppure il dubbio avrebbe potuto sottrarsi alla punizione. Cosa diremo dei sacrileghi? Cosa degli empi e degli spergiuri?

Se mai Tubolo Lucio,
Se mai Lupo o Carbone, figlio di Nettuno,

come dice Lucilio [7], avessero creduto nell'esistenza degli dei,
64 sarebbero stati così spergiuri e così sozzi? Orbene: codesta prova che voi adducete a conferma di quello che vi aggrada non è tanto chiara quanto potrebbe sembrare. Ma, poiché questa vostra argomentazione è comune anche ad altri filosofi, per il momento non la molesterò. Preferisco, invece, venire a quelle che sono espressamente vostre.

65 Ammetto l'esistenza degli dei: fammi sapere, allora, da dove essi traggano origine, dove siano, quali siano le proprietà del loro corpo, della loro anima, della loro vita. Ecco quanto bramo sapere! Per spiegare qualsiasi cosa tu fai uso ed abuso del capriccioso potere degli atomi. Di qui tu vai formulando ed effettuando tutto quello che, come si dice, cade sulla faccia della terra. Ma, anzitutto, codesti atomi non esistono affatto! Difatti non esiste nulla che sia privo di corpo, anzi ogni luogo

4. Diagora di Melo, poeta-filosofo seguace del materialismo atomistico, fiorì intorno al 465 a. C. Tanto lo Zeller (*La Filosofia dei Greci*, Parte I, vol. V, Firenze, 1968, p. 318) quanto l'Alfieri (*Gli Atomisti*, Bari, 1936, p. 61) avanzano dubbi sui suoi rapporti con Democrito. Il Capizzi (cfr. ZELLER, cit., pp. 331 segg.) ribadisce la storicità di tali rapporti.

5. Teodoro di Cirene (IV-III sec. a. C.), soprannominato l'ateo, anticipò, forse, l'Evemerismo (cfr. DIOG. LAERT. II, 97 e, per maggiori notizie, A. LEVI, *Le idee di Teodoro l'Ateo*, « Rend. Ist. Lombardo », 1931).

6. Cfr. EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 3, 7; DIOG. LAERT. IX, 51; 80 A 2, 3, 12, 13 Diels-Kranz.

7. LUCIL. XVIII, 370-1 = fr. 1138-41 Warmington.

è pieno di corpi: epperò nessun vuoto può esistere e niente può essere indivisibile.

Adesso io non faccio altro che diffondere gli « oracoli » dei XXIV, 66
fisici [8]: siano essi veri o falsi, non lo so; ma, comunque, sono più verosimili [9] dei vostri.

Codeste vostre enormità risalgono a Democrito oppure, ancor prima di lui, a Leucippo: che esistono, cioè, certi corpuscoli lisci, certi altri ruvidi, alcuni rotondi, altri anche appuntiti ed alcuni ricurvi e quasi uncinati; che da questi sono stati prodotti il cielo e la terra, senza l'intervento di alcun essere intelligente, ma per un concorso quasi fortuito; e questo modo di opinare tu, o Velleio, lo hai protratto fino ai nostri giorni, e ti si potrebbe staccare da ogni stato vitale prima che da codesto dommatico convincimento! Difatti tu hai accettato di essere epicureo prima di avere la cognizione di queste cose. Così è risultato inevitabile o tener serbate nel cuore codeste enormità oppure screditare la dottrina filosofica per cui hai optato. Quali vantaggi, infatti, trarresti, se smettessi di essere 67
epicureo? « Nessuno certamente – tu dici –, se abbandonassi il metodo della vita beata e della verità ». Ma allora è proprio codesta la verità? Nessuna obiezione io sollevo per la « vita beata » che tu pensi non risieda neppure nel dio, qualora questi non languisca del tutto nell'ozio. Ma dov'è la verità? Nei mondi innumerevoli, io credo, alcuni dei quali nascono ed altri cadono ad ogni minimo istante? Oppure nei corpuscoli indivisibili che vanno eseguendo un lavorio tanto egregio senza essere governati da alcun essere ragionevole?

Ma mi sono scordato della mia generosità che poc'anzi avevo cominciato ad usare nei tuoi riguardi e sto ammucchiando troppe questioni. Ti concederò, allora, che tutto il mondo è fatto di atomi. Che importa? Noi stiamo ricercando, del resto, la natura degli dei. Ammettiamo pure che questi siano fatti 68
di atomi: allora essi non sono eterni. Infatti ciò che è composto di atomi ha pure avuto nascimento una qualche volta; e se ha avuto nascimento, nessun dio è esistito prima di nascere; e se gli dei hanno una nascita, necessariamente hanno anche

8. Ossia di quei filosofi della natura che, con Aristotele in testa, hanno criticato la dottrina atomistica.

9. Carneade avrebbe detto, meno retoricamente, « probabili ».

una morte, come poc'anzi [10] tu andavi dissertando a proposito del mondo di Platone. Dove sta, allora, la vostra espressione « beato ed eterno », ossia quei due termini con cui intendete significare il dio? Quando voi la volete mandare ad effetto, andate a cascare in un ginepraio. Difatti tu ti esprimevi così: « In dio non c'è corpo, ma un quasi-corpo; non c'è sangue, ma un come-sangue ».

xxv, 69 Molto spesso voi vi comportate così: quando fate qualche affermazione inverosimile e volete sottrarvi alla confutazione, traete in ballo un qualcosa che è completamente assurdo. Avreste fatto meglio, quindi, ad essere remissivi su ciò su cui si era in dubbio, anziché opporre una resistenza tanto spudorata! Così, ad esempio, Epicuro, rendendosi conto che, se gli atomi fossero spinti in basso dal loro stesso peso, noi non avremmo avuto potere alcuno per il fatto che il loro movimento sarebbe stato certo e necessario, escogitò un modo per sottrarsi alla necessità, il che era stato manifestamente evitato da Democrito. Epicuro, infatti, asserisce che l'atomo fa un po' di deviazione, allorché è portato in modo rettilineo verso il basso dal suo peso e dalla sua gravità.

70 Fare un'affermazione come questa è peggio che non riuscire a difendere quel principio che egli pur avrebbe voluto. Allo stesso modo si comporta contro i dialettici: poiché costoro hanno insegnato che in ogni proposizione disgiuntiva in cui si ponga « o sì o no », una delle due cose è vera, egli ha paventato che, se si fosse fatta una simile ammissione – ossia « domani Epicuro o vivrà o non vivrà » –, una delle due cose sarebbe stata necessaria, e, perciò, ha sostenuto che tutto l'insieme « o sì o no » non è affatto necessario. Epicuro non avrebbe potuto dire un'assurdità superiore a questa!

Arcesilao incalzava Zenone affermando che tutte le rappresentazioni sensibili sono false; Zenone, dal canto suo, affermava che sono false solo talune rappresentazioni: Epicuro, invece, paventò che, se una sola rappresentazione fosse falsa, nessuna sarebbe vera, e così venne ad affermare che i sensi sono annunziatori della verità. Ma nessuna di queste sue teorie è

10. In VIII, 20.

sostenuta con troppa intelligenza, ed egli, quindi, subiva un colpo più grave per scansarne uno più lieve.

Nel medesimo modo egli si comporta a proposito della 71
natura degli dei: mentre cerca di evitare l'aggregazione degli atomi perché non ne derivino morte e disfacimento, sostiene che gli dei non hanno un corpo, ma è « come se » lo avessero, e che non hanno sangue, ma è « come se » lo avessero.

Sembra strano che un aruspice non si metta a ridere quando XXVI
vede un altro aruspice: ma è ancora più strano che voi riusciate a trattenere il riso tra voi stessi. « Non esiste un corpo degli dei, ma un quasi-corpo ». Il tenore di quest'affermazione io lo capirei se si trattasse di oggetti di cera o di figure di creta. Ma non riuscirei mai a capire in un dio che cosa sia un « quasi corpo » o un « quasi sangue ». E neppure tu, o Velleio, ma non 72
vuoi confessarlo. Difatti voi andate ripetendo come lezioni scritte sotto dettato codesti vaneggiamenti che Epicuro emetteva tra uno sbadiglio e l'altro, mentre andava vantandosi, come vediamo nei suoi scritti, di non aver avuto maestro alcuno [11]. Ed io non avrei difficoltà a credergli in questo, anche se egli non lo andasse predicando, e così pure crederei al padrone di una brutta casa che si andasse vantando di non essersi servito di alcun architetto. In Epicuro, infatti, non si sente il profumo né dell'Accademia né del Liceo, e neanche di quelle nozioni che anche i ragazzi sanno. Eppure egli avrebbe potuto essere allievo di un Senocrate – quale uomo, per gli dei immortali! –. E c'è chi crede che lo sia stato; ma egli si rifiuta di ammetterlo, ed io credo a lui più che a qualunque altro! Egli afferma di avere ascoltato a Samo un certo Panfilo [12], allievo di Platone: lì, infatti, da giovane Epicuro abitava col padre e con i fratelli, poiché vi era giunto, come colono, suo padre Neocle; ma, poiché il campicello non gli dava, credo, un vitto sufficiente, si mise a fare il maestro di scuola. Epicuro, 73
però, mostra un sovrano disprezzo per quel Platonico: tanta è la sua paura di sembrare d'aver pur talvolta imparato qualcosa! Tuttavia si lascia cogliere in fallo nel caso di Nausifane

11. Giacché l'atomista Nausifane era, secondo Epicuro, solo un « mollusco » (cfr. SEST. EMP. *Adv. math.* I, 4).
12. Cfr. DIOG. LAERT. X, 14.

democriteo [13], che egli non nega di aver avuto come maestro, ma su cui riversa ogni sorta di improperi. Eppure, se non avesse imparato queste dottrine di Democrito, non avrebbe imparato proprio nulla: difatti nella fisica di Epicuro non c'è niente che non derivi da Democrito. Ché, quantunque si riscontri qualche cambiamento – come poc'anzi ho detto a proposito dell'inclinazione degli atomi –, tuttavia egli ne ripete il più delle volte le teorie, ossia quelle degli atomi e del vuoto, delle immagini, dell'infinita estensione dei luoghi e dell'infinito numero dei mondi, del loro nascere e del loro perire e di tutte le altre cose che sono incluse in una « filosofia della natura ».

Ma, nel caso nostro, che cosa intendi tu per « quasi corpo »
74 e per « quasi sangue »? Che tu sappia codeste cose meglio di me non solo lo ammetto, ma lo concedo di buon grado: eppure, una volta che siano state fatte codeste asserzioni, che cosa c'è che Velleio possa capire e Cotta no? Orbene: io capisco che cosa sia « corpo » e che cosa sia « sangue », ma non riesco a capire in nessun modo che cosa sia « quasi corpo » e « quasi sangue ». E non sei tu a tenermelo nascosto, come soleva fare Pitagora con gli estranei, né sei tu a parlare di proposito in modo oscuro, al pari di Eraclito, ma – diciamolo pure tra noi – non lo capisci nemmeno tu . . .

XXXI, 88 . . . Tu, o Velleio, non hai seguito le abitudini degli Epicurei, ma quelle dei dialettici [14] (che la vostra genia non conosce affatto!) nel trarre le conclusioni del tuo pensiero. Hai posto che gli dei sono beati. Lo ammettiamo. E che nessuno può essere beato senza virtù. Anche questo te lo concediàmo, anzi volen-
XXXII, 89 tieri. E che la virtù non può sussistere senza ragione. Non si può non essere d'accordo anche su questo. Ma, poi, aggiungi che la virtù non può sussistere se non nella figura umana. Chi pensi tu che lo concederà? Se, infatti, fosse così, che bisogno c'era che a questa conclusione tu giungessi di grado in grado? Avresti posto ciò a tuo buon diritto. E che vuol dire codesto « procedere di grado in grado »? Vedo, infatti, che gradatamente tu sei giunto dai beati alla virtù, dalla virtù alla ragione. Ma come fai ad accostarti dalla ragione alla « figura umana? »

13. Cfr. DIOG. LAERT. X, 7, 8, 13, 14.
14. Allusione agli Stoici soprattutto crisippei.

Qui si tratta di buttarsi in un burrone, non di fare una discesa!
Né, a dire il vero, riesco a capire perché Epicuro abbia pre- 90
ferito dire gli dei simili agli uomini anziché gli uomini simili
agli dei. Potrai chiedermi quale differenza ci sia. « Se, infatti,
una data cosa è simile ad una seconda, anche quest'ultima
– dirai tu – è simile alla prima ». Lo vedo, ma io intendo dire
ben altro: che, cioè, le fattezze non sono pervenute agli dei
da parte degli uomini. Gli dei, infatti, sono esistiti da sempre,
non sono mai nati, se per davvero essi devono essere eterni;
ma gli uomini hanno avuto nascimento: dunque la forma
umana è anteriore agli uomini – quella forma, cioè, che avevano
di già gli dei immortali –. Epperò non bisogna chiamare
« umana » la forma di quelli, bensì divina la nostra.

Ma stia pure la faccenda come volete voi: io voglio sapere
quale fortuna sia stata così grande (dato che voi pretendete
nulla essere stato fatto nella natura dell'universo dalla ragione)
o, almeno, quale sia stato codesto « caso » così grande. Da dove
è scaturito un così felice concorso di atomi, talché all'improv-
viso sono venuti a nascere uomini in forma di divinità? Dobbiamo 91
credere che i semi degli dei siano cascati dal cielo in terra e
che gli uomini siano venuti fuori simili ai loro padri? Vorrei
che me lo diceste: molto volentieri riconoscerei la mia parentela
con gli dei! Voi, però, non dite nulla di simile, ma sostenete
che è accaduto « per caso » che noi fossimo simili agli dei. E
c'è pure da ricercare argomentazioni per confutare codesto?
Magari potessi io così agevolmente scoprire il vero come riesco
a confutare il falso! [15]

Tu hai passato in rassegna [16] con fedeltà ed ampiezza (e XXXIII
mi debbo volentieri congratulare che un Romano abbia tanta
competenza!), a partire da Talete di Mileto, le opinioni dei fi-
losofi in merito alla natura degli dei. Ti sono, forse, sembrati 92
in preda a delirio tutti quelli che hanno stabilito che un dio
può esistere senza avere né mani né piedi? E non siete mossi
neppure dalla considerazione dell'utilità e dell'opportunità delle
membra nell'uomo per giudicare che gli dei non hanno bisogno
di membra umane? Che bisogno, infatti, c'è di piedi, se non si

15. Qui Carneade-Cicerone esprime molto efficacemente l'angoscia teo-retica dello Scetticismo.
16. Nei capp. X-XV.

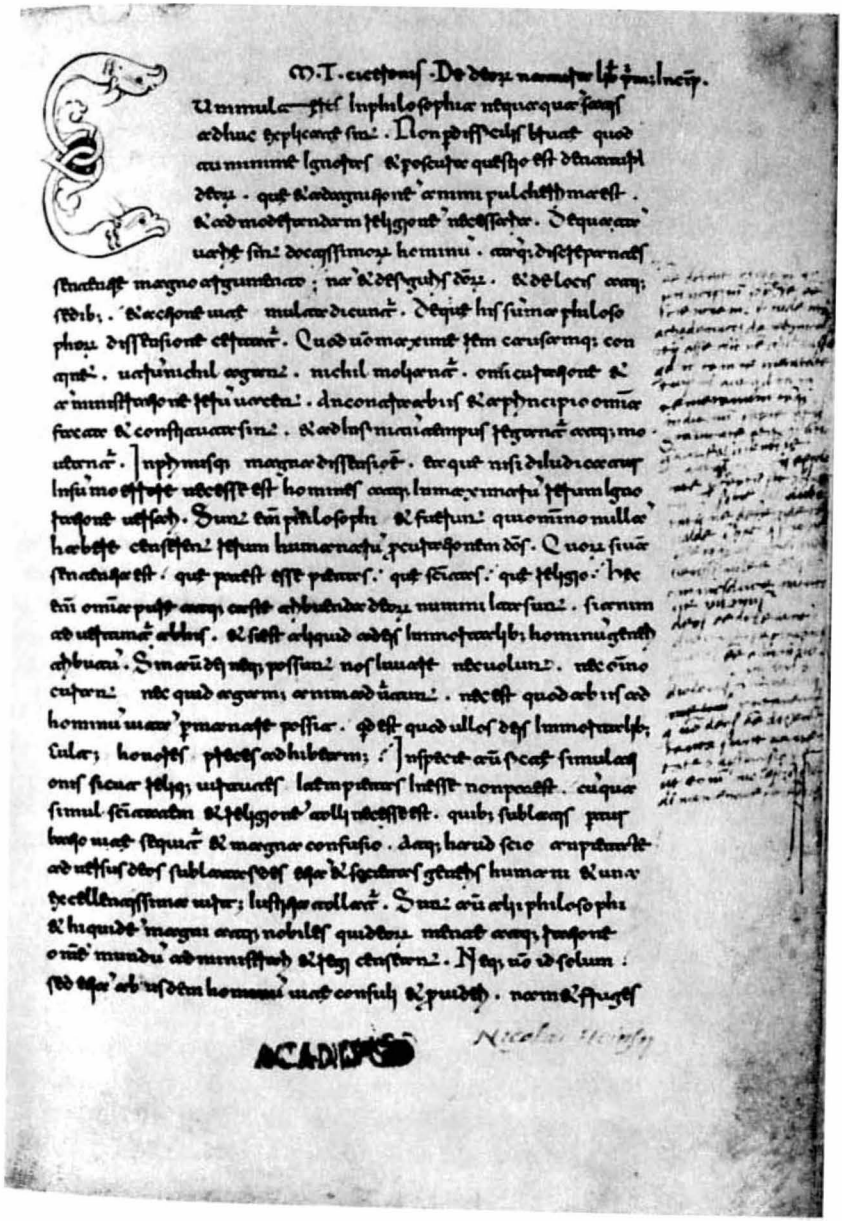
deve camminare? Di mani, se non si deve afferrare nulla? Né è il caso di passare in rivista tutte le altre parti del corpo in cui non c'è nulla di inutile, nulla senza una cagione, nulla di superfluo. Non c'è alcun'arte che riesca ad imitare la laboriosità della natura! Dunque il dio avrà una lingua e non parlerà; avrà denti, palato e gola, ma per nessuna funzione; e quegli organi che la natura ha aggiunto al nostro corpo per la procreazione, il dio li avrà invano, e gli organi esterni non più che quelli interni, come cuore, polmoni, fegato e tutti gli altri che, se si prescinde dalla loro utilità, non hanno nulla di attraente. Eppure voi pretendete che il dio li abbia « per bellezza »! . . .

XXVII, 102 Eppure persino i fanciulli, quando si riposano, si danno a qualche piacevole occupazione; noi, invece, pretendiamo che il dio intorpidisca nell'inerzia, fino al punto da temere che egli non possa essere beato qualora esegua un movimento. Questo discorso non solo priva gli dei di moto e di attività divina, ma rende inerti anche gli uomini, dal momento che neppure un dio, qualora compia una qualche azione, può essere beato...

XL, 110 ...Vediamo, ora, se gli dei siano beati. Senza virtù, ovviamente, non lo sono affatto. Ma la virtù è operosa, e il vostro dio non fa nulla; quindi è privo di virtù: epperò non è neppure
111 beato. Qual è, allora, la sua vita? « Sovrabbondanza di beni – tu dici – senza l'intrusione di alcun male ». Ma di quali beni, alla fine? Dei piaceri, io credo, e certamente di quelli corporali: difatti voi non conoscete alcun piacere spirituale che non parta dal corpo e al corpo non faccia ritorno...

XLI, 114 ...« Ma gli dei sono privi di dolore! » E basta ciò per quella vita beatissima ricolma di beni? « Il dio pensa – essi dicono – continuamente alla propria beatitudine: infatti non ha niente altro da pensare ». Immagina, allora, e poniti dinanzi agli occhi un dio che per tutta l'eternità non pensa altro se non « per me va bene » e « io sono beato ». D'altra parte, però, io non vedo come codesto dio beato non abbia paura di morire, dal momento che è colpito e scosso senza posa dall'eterno incontro degli atomi e dal momento che da lui le immagini affluiscono incessantemente verso di noi. Così il vostro dio non è né beato né eterno.

115 Ma Epicuro ha scritto anche libri sulla santità e sulla pietà verso gli dei. E come ne parla! In guisa tale che tu diresti di



Esordio del *De natura deorum* di Cicerone

(Leida, Universiteitsbibliotheek, cod. BPL. 118, fol. 1r).

stare ascoltando i pontefici massimi Coruncanio e Scevola e non già uno che ha soppresso dalle fondamenta ogni religiosità ed ha abbattuto i templi e gli altari degli dei immortali non con le mani, come fece Serse, ma con le sue argomentazioni. Infatti non si ha alcun motivo per dire che gli dei debbano essere onorati dagli uomini, dal momento che gli dei non solo non hanno rispetto per gli uomini, ma assolutamente non si curano di nulla e non fanno nulla.

« Ma essi hanno tuttavia una natura esimia e superiore, 116
la quale, di per sé sola, deve attrarre il saggio a professarne il culto ». Ma ci può essere nulla di esimio in una natura siffatta che, paga della propria voluttà, non farà né ha fatto mai niente? Quale religioso sentimento si deve nutrire per uno che non ci ha mai dato nulla? O quale obbligazione si può avere mai per chi non ha alcun merito? La pietà, infatti, è un atto di giustizia verso gli dei; ma con costoro quale rapporto giuridico noi possiamo avere, dal momento che tra l'uomo e la divinità non c'è comunanza alcuna? La santità, dal canto suo, è la scienza di onorare gli dei; ma io non capisco perché mai essi debbano essere onorati, dal momento che da parte loro non abbiamo ricevuto né sperato bene alcuno...

A dire il vero, anche quel grandissimo uomo che fu Demo- XLIII, 120
crito, con le cui acque Epicuro ha irrigato i suoi orticelli, mi sembra imbarazzato in merito alla natura degli dei. Difatti talora egli pensa che in tutto l'universo siano presenti « immagini » fornite di divinità, talora chiama dei i princìpi razionali immanenti allo stesso universo, talora parla di « effigi animate » che di solito ci sono di giovamento o di danno, talora di certe immagini gigantesche e tanto grandi da abbracciare dall'esterno il mondo nella sua totalità [17]. Tutte cose più degne del paese di Democrito [18] che di Democrito stesso! Chi, infatti, potrebbe 121
col proprio pensiero abbracciare codeste immagini? Chi potrebbe ammirarle o giudicarle meritevoli di religiosa venerazione?

Epicuro, invece, ha strappato radicalmente la religiosità dal cuore dell'uomo, quando ha tolto agli dei immortali il potere di soccorrerci e di favorirci. Infatti, benché egli sostenga che

17. Cfr. 68A 74 Diels-Kranz.
18. Abdera era ritenuta una città di stupidi (cfr. PHILOSTR. *Apoll. vita* VIII, 7).

la natura del dio è ottima ed eccellentissima, nega, nello stesso tempo, in dio la presenza della grazia: egli elimina proprio quella che è la principale peculiarità di una natura ottima ed eccellentissima. Difatti nulla è migliore e più eccellente della bontà e della beneficenza. E quando pretendete che il dio ne sia privo, voi pretendete che nessuno – né dio né uomo – sia caro al dio, che nessuno sia amato da lui, nessuno da lui prediletto. E il risultato è che non solo gli uomini vengono negletti dagli dei, ma anche gli dei stessi si trascurano vicendevolmente tra loro . . .

XLIV, 124 ...Epicuro elimina in realtà gli dei e li lascia sussistere solo a chiacchiere. Del resto, se, alla fine dei conti, un dio è tale da non essere legato agli uomini da nessuna grazia e da alcun amore, se ne vada per i fatti suoi: perché, infatti, dovrei dire « Egli sia propizio? » Egli non può essere propizio a nessuno, dal momento che – come voi asserite – ogni grazia e ogni amore sono segni di debolezza [19].

Critica della teologia stoica

(SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.* I, 137-190)

137 I ragionamenti addotti dagli Stoici e dai seguaci delle altre sette filosofiche in merito all'esistenza degli dei hanno, in linea di massima, questo tenore [1]. Ma dobbiamo similmente sottolineare che anche quanti sostengono la non-esistenza degli dei non sono da meno rispetto a quei filosofi, mercé l'equipollenza dell'efficacia persuasiva [2].

138 Orbene: se davvero gli dei esistono, essi sono esseri viventi; e, facendo uso dello stesso ragionamento addotto dagli Stoici – che, cioè, il mondo è un essere vivente [3] –, si potrà sostenere

19. L'accademico Cotta, sulla scia di Carneade, non ha rinunciato più volte a far ricorso ad argomentazioni anche di provenienza stoica: ovviamente, nella polemica anti-stoica, non rifiuterà l'ausilio anche di teorie epicuree. Del resto, gli Scettici sfruttano abilmente la discordia nel campo di Agramante.

1. Sulle varie dottrine teologiche dei filosofi Sesto discute in *Adv. phys.* I, 49-136.

2. Per analoga applicazione dell'ἰσοσθένεια cfr. *Pyrrh. hyp.* III 2 segg., 104.

3. Cfr. *Adv. phys.* I, 106-107, ove la dottrina zenoniana del cosmo come « essere-vivente animato, intelligente, razionale » viene considerata come virtualmente identica a quella platonica di *Tim.* 29d segg.

che anche Dio è un vivente qualsiasi [4]. « Infatti il vivente è superiore al non-vivente; ma nulla è superiore a Dio: epperò Dio è un vivente »; e a questo ragionamento fa da supporto anche la comune nozione che gli uomini hanno di Dio, dal momento che vuoi la gente ordinaria vuoi i poeti vuoi la grande maggioranza dei migliori filosofi attestano il fatto che Dio è un vivente. Sicché vengono rispettate le risultanze dell'argo- 139
mentazione. Se, infatti, esistono dei, costoro sono viventi; ma, se sono viventi, hanno sensibilità, giacché ogni essere vivente viene concepito come vivente in quanto partecipa di sensazione; ma, se essi hanno sensibilità, subiscono l'amaro e il dolce, giacché essi non percepiscono gli oggetti sensibili mediante un qualche altro senso, e non già mediante il gusto. Quindi è del tutto « improbabile » [5] che Dio venga a mancare di questo o di qualche altro senso; difatti, quanto più copiosa sarà la fa- 140
coltà sensitiva, tanto più l'uomo, avendo più copiosa facoltà sensitiva, verrà a superare Dio [6], mentre piuttosto – come diceva Carneade – si dovrebbe palesemente assegnare a quest'ultimo un numero anche maggiore di sensi oltre a quei cinque che sono presenti in tutti noi, affinché egli abbia la possibilità di percepire un maggior numero di cose, invece di sottrargli anche quei cinque. Bisogna, pertanto, affermare che Dio è fornito di gusto e che per mezzo di questo percepisce i sapori. Ma se li percepisce per mezzo di un gusto, egli subisce (il dolce) [7] 141
e l'amaro. E se subisce il dolce e l'amaro, proverà piacere di alcune cose e dispiacere di altre. Ma se egli prova dispiacere di alcune cose, egli verrà anche a ricevere fastidio e sarà suscettibile di mutamento verso il peggio. Ma se le cose stanno così, egli è corruttibile. Di conseguenza, se davvero esistono dei, questi sono corruttibili. Epperò gli dei non esistono.

Comunque, se Dio esiste, è un essere vivente. Se è un essere 142

4. Da rilevare l'acume eristico di Sesto-Carneade nell'uso del termine ζῷον (= animale e vivente) per mettere in crisi il confuso e variopinto immanentismo stoico.

5. Il termine ha qui un'accezione tecnica, in conformità con la riforma gnoseologica di Carneade.

6. Ho preferito, col Mutschmann, leggere αὑτοῦ al posto dell'αὐτοῦ dei codici. Sembra, infatti, assurdo intendere, « altrimenti l'uomo verrebbe a superare sé stesso » e arzigogolato tradurre col Bury « for the more numerous the senses he has, the better he will be ».

7. L'aggiunta risale al Fabricius.

vivente ha anche sensibilità: difatti l'essere vivente non differisce da quello non-vivente per nessun'altra cosa se non per la capacità di sentire. E, se egli ha sensibilità, egli ode e vede
143 e odora e tocca. Ma se è così, ci sono certe cose che, in relazione a ciascun senso particolare, gli appartengono intimamente oppure gli sono estranee: ad esempio, per quanto concerne la vista, quelle che sono in una posizione simmetrica e non già quelle che si trovano in una posizione diversa, e, per quanto concerne l'udito, i suoni armoniosi e non già quelli che non hanno questa prerogativa, e lo stesso dicasi anche a proposito degli altri sensi. Ma, se è così, ci sono certe cose che danno fastidio a Dio; e se ci sono certe cose a Dio fastidiose, Dio viene ad essere suscettibile del cangiamento verso il peggio e, quindi, anche di corruzione. Epperò Dio è corruttibile. Ma ciò viene ad essere un attributo contrastante con la nozione comune che si ha di lui: epperò non esiste il divino.

144 Ma è possibile fondare il discorso in maniera più concisa anche su un solo senso, ad esempio la vista. Se, infatti, Dio esiste, egli è un essere vivente. Ma se è un essere vivente, egli [tutto intero] [8] vede:

Vede egli intero, ed intero egli pensa, ed intero egli ascolta [9].

145 E, se egli vede, vede sia il bianco che il nero. Ma poiché è bianco quello che distende la pupilla ed è nero quello che la comprime [10], Dio possiede un organo visivo che si distende e si comprime. Ma se egli è suscettibile di distensione e di compressione, sarà anche suscettibile di corruzione. Pertanto, se esiste il divino, esso è corruttibile. Ma, certamente, corruttibile esso non è: epperò non esiste.

146 Inoltre: la sensazione è una certa alterazione: infatti è impossibile che ciò-che-percepisce per mezzo di un senso, non venga alterato, ma permanga in quello stato nel quale si trovava prima della percezione. Se, pertanto, Dio prova una sensazione, viene anche alterato; ma, se viene alterato, egli è
147 suscettibile di alterazione e cangiamento. Ma, essendo suscetti-

8. L'espunzione è dello Heintz.
9. XENOPHAN. B24 Diels-Kranz.
10. Per questa teoria dei colori, accettata probabilmente dalla Stoa, cfr. PLAT. *Tim.* 67e.

bile di cangiamento, egli sarà certamente suscettibile anche di cangiamento verso il peggio. E, se è così, egli è anche corruttibile. Ma è certamente un'assurdità dire che Dio è corruttibile: epperò è anche assurdo ritenere ch'esista.

Oltre a ciò, se esiste una qualche divinità, essa è o finita 148
o infinita. Ma infinita non potrà essere, giacché, in tal caso, sarebbe anche immobile e inanimata [11]. Se, infatti, l'infinito si muove, passa di luogo in luogo; ma, nel passare di luogo in luogo, è in un luogo, ed essendo in un luogo, viene ad essere finito. Se, dunque, c'è qualcosa di infinito, questo qualcosa è immobile; oppure, se davvero si muove, non è infinito. Allo 149
stesso modo esso è anche inanimato: se, infatti, è tenuto insieme da un'anima, in ogni caso sarà tenuto insieme mercé uno spostamento dal centro alle estremità e dalle estremità al centro [12]. Ma nell'infinito non c'è né centro né estremità: di conseguenza l'infinito non è neanche animato. E perciò, se la divinità è infinita, essa né si muove né è animata. Ma la divinità si muove e viene stimata partecipe di animazione: epperò la divinità non è infinita.

Ma non è neppure finita! Poiché, infatti, il finito è una 150
parte dell'infinito, e il tutto è superiore alla parte, è evidente che l'infinito sarà superiore alla divinità e avrà in suo dominio la divina natura. Ma è assurdo asserire che un qualcosa sia superiore a Dio: pertanto la divinità non è neppure finita.

Ma se essa non è né infinita né finita, e se oltre a queste eventualità non ne è concepibile una terza, allora la divinità non esisterà affatto.

Inoltre, se la divinità è qualcosa, essa è o corpo o incor- 151
porea; ma non è incorporea, perché l'incorporeo è inanimato e insensibile e incapace di alcuna attività; né è corpo, perché ogni corpo è mutevole e corruttibile, mentre la divinità è incorruttibile. Pertanto la divinità non ha esistenza.

Comunque, se la divinità esiste, essa è, ad ogni modo, un 152
essere vivente. E se è un vivente, è certamente virtuosissima

11. In questa argomentazione di Sesto-Carneade, in cui vengono semplificate le critiche al concetto d'infinito fatte da Aristotele (*Phys.* III, 4-8), risultano implicitamente respinte le concezioni della immobilità di Dio (Aristotele) e della sua mancanza di attività psichiche (Epicuro).

12. Allusione all'equivoco concetto crisippeo di spirito-vento (πνεῦμα-ἄνεμος), per cui cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 471, 703, 704 Arnim.

e felice (ché felicità senza virtù non può sussistere) [13]. E se è virtuosissima, possiede anche tutte le virtù. Ma, in realtà, essa non possiede tutte le virtù, a meno che non possegga anche continenza e fortezza. Ed essa non possiede queste virtù, a meno che non si presentino a Dio certe cose da cui egli possa
153 difficilmente astenersi e che possa difficilmente sopportare. Continenza è, infatti, una « disposizione incapace di trasgredire le norme della retta ragione » [14]. Oppure « una virtù che ci pone al di sopra delle cose da cui ci sembra che difficilmente ci asteniamo »: è continente, infatti, come si dice, non chi si astiene da una vecchia moribonda, ma chi, pur potendo godere di Laide o di Frine o di un'altra simile bellezza, in realtà se ne astiene.
154 Fortezza, poi, è « scienza delle cose sopportabili e di quelle insopportabili » oppure « virtù che ci rende superiori alle cose che sembrano difficili a sopportarsi »: esercita, infatti, la fortezza chi sa tener duro mentre viene tagliato e bruciato, e non
155 già chi si mette a bere vino con miele. Si presenteranno, allora, a Dio cose da cui egli difficilmente si astiene e che difficilmente sopporta. Se, difatti, queste mancano, egli non avrà affatto le
156 suddette virtù, vale a dire la continenza e la fortezza. Ma se egli non ha queste virtù, poiché tra virtù e vizio non c'è nulla di intermedio [15], egli verrà a possedere i vizi opposti a queste virtù, vale a dire la rilassatezza e l'incontinenza: come, invero, chi non ha la salute ha la malattia, così chi non ha temperanza e fortezza viene a trovarsi nei vizi opposti: il che è assurdo
157 affermare a proposito di Dio. E se ci sono delle cose da cui Dio difficilmente può astenersi e che difficilmente riesce a sopportare, ci sono anche certe cose che sono capaci di farlo cangiare verso il peggio e di procurargli fastidio. Ma, se è così, Dio è suscettibile di fastidio e del cambiamento verso il peggio e, quindi, anche di corruzione. Ne consegue che, se Dio esiste,

13. Secondo l'eudemonismo socratico, al quale gli Stoici, sull'esempio dei Cinici, avevano dato un'interpretazione rigoristica (cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 182, 187-189; III, 53, 284 Arnim).

14. Per questa definizione e per le altre che seguono ricordiamo quanto annota l'Arnim (*Stoic. vet. frag.* III, p. 67): « Carneades Stoicis virtutum definitionibus utitur ». Un'ampia rassegna di siffatte definizioni, per gran parte crisippee, è in Stob. *Ecl.* II, 69, 9W e in Diog. Laert. VII, 92.

15. L'intermedio, infatti, è moralmente indifferente (ἀδιάφορον) e, quindi, non rientra né nel novero delle virtù né in quello dei vizi (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 118, 122, 181 Arnim).

è corruttibile; ma la seconda proposizione non è vera: epperò neanche la prima.

E – in aggiunta alle precedenti argomentazioni – se la 158
divinità è virtuosissima, essa possiede anche coraggio. E se possiede coraggio, possiede « scienza di cose tremende e non tremende e di cose intermedie »; e, se è così, per Dio c'è qualcosa di tremendo. Infatti l'uomo coraggioso è coraggioso, ov- 159
viamente, per la conoscenza che egli possiede non già di quali siano le cose tremende per il suo vicino di casa, ma di quelle che lo sono per lui stesso; e queste ultime non somigliano affatto a quelle del vicino di casa. Di conseguenza, se Dio è coraggioso, c'è per lui qualcosa di tremendo. Ma, se per Dio c'è 160
qualcosa di tremendo, esiste qualcosa che è capace di procurare fastidio a Dio. Ma, se è così, Dio è suscettibile di fastidio e, perciò, anche di corruzione. Onde, se la divinità esiste, è corruttibile. Ma essa non è corruttibile: epperò non esiste.

Ancora: se la divinità è virtuosissima, possiede anche la 161
magnanimità. E se ha la magnanimità, possiede « scienza che fa elevare al di sopra degli accidenti ». E se è così, ci sono per Dio degli accidenti al di sopra dei quali si aderge. Ma, se è così, esistono anche certi accidenti che gli sono fastidiosi, e, in tal modo, egli risulterà corruttibile. Ma ovviamente questo non è vero: dunque neppure è vera la proposizione iniziale.

Oltre a ciò, se la divinità possiede tutte le virtù, ha anche 162
la prudenza. Se ha prudenza, ⟨essa ha⟩ [16] « la scienza dei beni e dei mali e delle cose indifferenti ». Ma se ha la scienza di queste cose, sa quali sono i beni e i mali e le cose indifferenti. Poiché, 163
allora, anche la sofferenza fa parte delle cose indifferenti [17], conosce anche la sofferenza e quale natura essa abbia. E se è così, la divinità ne ha fatto anche esperienza: se, infatti, non ne avesse fatto esperienza, non ne possiederebbe il concetto, ma, come chi non ha avuto a che fare con un colore bianco o nero, per il fatto che è cieco dalla nascita, non può avere un concetto del colore, così neppure Dio, se non è incappato in una sofferenza, non può averne un concetto. Infatti se noi, 164

16. L'aggiunzione è del Bekker.

17. Su ciò erano d'accordo tutti gli Stoici, da Zenone agli ultimi seguaci di Crisippo (cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 190; III, 70, 119; *Diog. Babyl.* 39; *Apollod.* 14 Arnim).

che pur ne abbiamo fatto spesso esperienza, non siamo in grado di riconoscere la peculiarità del dolore che colpisce i podagrosi né di comprenderla quando ce la descrivono né di ascoltare coerenti resoconti da parte degli stessi pazienti, perché ciascuno la spiega in un modo diverso – e alcuni dicono che si riscontra in loro qualcosa di simile a una contorsione, altri ad una frattura, altri ad una puntura –, allora Dio, dal momento che non ha avuto assolutamente a che fare con la sofferenza,
165 ⟨non⟩ [18] può certamente averne concetto. « Per Zeus! – essi [19] dicono – con la sofferenza Dio non ha avuto a che fare, ma col piacere sì, e in base a questo egli si è fatto un concetto anche di quella ». Ma ciò è semplicistico. In primo luogo, infatti, è impossibile che uno si sia fatto un concetto del piacere senza aver fatto esperienza del dolore, giacché il piacere può naturalmente sussistere solo mercé la soppressione di tutto ciò che
166 procura dolore. In secondo luogo, pur concesso ciò, ne consegue ancora una volta che Dio è corruttibile. Se, infatti, egli è in grado di recepire una siffatta effusione, è suscettibile anche del mutamento verso il peggio ed è corruttibile. Ma quest'ultima cosa non è vera; quindi neppure la prima.

167 Se, inoltre, la divinità è davvero virtuosissima e possiede la prudenza, essa possiede anche il buon consiglio, in quanto il buon consiglio è « prudenza in relazione alle cose da deli-
168 berare ». E se possiede il buon consiglio, essa prende anche una deliberazione. E se delibera, c'è qualcosa che non le è manifesta. Se, infatti, per lei non c'è nulla che non sia manifesto, essa non delibera né possiede il buon consiglio, per il fatto che la deliberazione è legata a un qualcosa di non manifesto, essendo essa « una ricerca sul modo di comportarsi rettamente nelle circostanze presenti ». Ma è ovviamente assurdo ritenere che Dio non deliberi né abbia buon consiglio. Pertanto egli l'ha e, quindi, c'è un qualcosa che non gli è ma-
169 nifesto. Ma, se c'è qualcosa di non manifesto a Dio, certamente gli è manifesto pur qualcosa, anzi soprattutto la cosa seguente, cioè se esistano nell'infinità certe cose che siano capaci di distruggerlo. Ma, se questo gli è manifesto, egli indubbiamente

18. L'aggiunta indispensabile è del Mutschmann.
19. Gli Stoici, in questo caso d'accordo anche con gli Epicurei.

dovrà provare paura a causa dell'aspettazione di queste cose che sono capaci di corromperlo e a cagione delle quali egli verrà a trovarsi in uno stato di perplessità e di eccitazione. Ma, se egli viene a trovarsi in siffatta eccitazione, sarà suscettibile 170
anche del cangiamento verso il peggio, e perciò sarà pure corruttibile. Dal che consegue che egli non esiste affatto.

D'altronde, se non c'è nulla che non sia manifesto a Dio, 171
ma egli è pure capace di apprendere di per sé tutte le cose, allora egli non possiede arte, ma, come noi non oseremmo dire, a proposito della rana e del delfino, che questi animali, essendo per natura capaci di nuotare, posseggono l'arte natatoria, allo stesso modo, neppure per quanto concerne Dio, poiché egli comprende ogni cosa di sua natura, noi potremmo dire che ha un'arte, giacché l'arte si addice a un qualcosa che non è manifesto e [a ciò] [20] che non si apprende di per sé immediatamente. Ma, se non esiste arte alcuna che appartenga a Dio, 172
non gli apparterrà neppure l'« arte della vita » [21], e se le cose stanno così, neanche la virtù. Ma, non possedendo virtù, Dio è inconsistente. D'altra parte, Dio, essendo fornito di ragione, se non possiede la virtù, possiede ad ogni modo l'opposto, ossia il vizio. Ma certamente egli non possiede l'opposto – che è il 173
vizio –; adunque Dio possiede l'arte, e c'è un qualcosa di non manifesto per lui. Dal che consegue che egli è corruttibile, come precedentemente [22] abbiamo desunto. Ma certamente egli non è corruttibile: epperò non esiste.

Ma ancora: se davvero egli non ha prudenza, come abbiamo 174
mentovato [23], non ha neppure temperanza: difatti la temperanza è « uno stato che nelle scelte e nelle ripulse rispetta le norme della prudenza ». D'altronde, se non c'è nulla che ecciti 175
gli impulsi di Dio e se non c'è nulla che l'attragga, come faremo ad asserire che egli è temperante, dal momento che concepiamo la temperanza nel modo sopra indicato? Come, infatti, non oseremmo dire che la colonna è temperante, allo stesso modo saremmo costretti a negare che Dio si trovi ad essere tempe-

20. L'espunzione è di Heintz-Rüstow.
21. Per la demolizione scettica della concezione stoico-dommatica dell'arte della vita cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 186 segg. e *Adv. eth.* 168 segg.
22. In § 169.
23. In §§ 162, 167 etc.

rante. E se gli si tolgono queste virtù, gli si vengono a togliere anche tutte le altre. Ma, se Dio non possiede alcuna virtù, è insussistente. L'antecedente è vero; dunque lo è anche il conseguente.

176 Ancora: se il divino esiste, o possiede virtù o non ne possiede. E se non ne possiede, Dio è ignobile e infelice: il che è assurdo. Se, invece, possiede virtù, ci sarà qualcosa che è superiore a lui: come, infatti, la virtù del cavallo è superiore allo stesso cavallo, e come la virtù dell'uomo è superiore a colui che la possiede, allo stesso modo anche la virtù di Dio risulterà
177 essere migliore anche dello stesso Dio [24]. E se quella è migliore di Dio, è evidente che quest'ultimo, trovandosi in difetto, sarà in uno stato ignobile e risulterà corruttibile. Ma, se non c'è nulla che sia intermedio tra gli opposti [25], e se si osserva che Dio non viene a trovarsi in nessuno dei due opposti, si deve affermare che Dio non esiste.

178 Inoltre, se egli esiste, o è fornito di voce o ne è privo. Ma affermare che Dio è privo di voce è completamente assurdo e contrastante con le comuni nostre nozioni. Se, invece, è fornito di voce, egli usa la voce ed ha gli organi fonetici, come polmoni e trachea, lingua e bocca. Ma questo è assurdo e si accosta al favoleggiare di Epicuro [26]. Pertanto bisogna affermare che Dio
179 non esiste. E, invero, se egli usa la voce, parla. E se parla, parla certamente in un qualche dialetto. Ma, se le cose stanno così, perché mai egli usa la lingua ellenica piuttosto che quella dei barbari? E se usa la lingua ellenica, perché la ionica o l'eolica o qualche altra? E neppure, ovviamente, si mette a parlarle tutte quante: dunque non ne parla alcuna. Difatti, se egli usa la lingua ellenica, come mai userà quella dei barbari, senza che qualcuno gliel'abbia insegnata? (E se egli usa la lingua dei barbari, come fa a conversare con noi) [27], a meno che egli non si serva di interpreti simili a quelli che presso di noi sono capaci di interpretare? Bisogna pertanto affermare che Dio non

24. Qui Carneade sfrutta abilmente quelle argomentazioni ontologiche che avevano portato Platone alla concezione delle idee.

25. Cfr. ARISTOT. *Cat.* 10-11, da cui era scaturita la teoria stoica degli ἀδιάφορα.

26. Ossia all'assurda teoria del « quasi corpo » di Dio (cfr. CIC. *De nat. deor.* I, XVI, 46 segg.; XXVII, 76; XXXI, 87).

27. L'audace integrazione è del Mutschmann.

usa voce alcuna e che, almeno sotto questo profilo, egli è inesistente.

Inoltre, se il divino esiste, è o corpo o incorporeo. Ma non 180
potrà essere incorporeo per le cagioni da noi precedentemente enunciate [28]. Se, poi, è corpo, è o un composto degli elementi semplici oppure è un corpo semplice ed elementare. Ma, se è un composto, è corruttibile, giacché tutto ciò che viene composto mercé il concorso di alcune cose, massimamente si dissolve e corrompe. Se, invece, è un corpo semplice, egli è fuoco 181
o aria o acqua o terra. Ma con qualunque di queste cose s'identifichi, risulta privo di anima e di ragione: il che è assurdo. Se, allora, Dio non è un corpo né composto né semplice, e se al di fuori di queste alternative non se ne dà alcun'altra, bisogna affermare che Dio è nulla.

Tale è, suppergiù, il tenore di questi ragionamenti. E alcuni 182
di essi sono stati proposti anche in forma di sorite [29] da Carneade, e il suo compagno Clitomaco li ha citati come molto impegnativi ed efficaci. Essi si presentano nel modo seguente: «Se Zeus è un dio, è un dio anche Poseidon:

Nascemmo in tre noi fratelli da Crono e ci partorì Rea:
Zeus ed io e, per terzo, Ade che ai morti comanda.
Tutto in tre parti è diviso, e ciascuno ha porzione di onore [30].

Sicché, se Zeus è dio, anche Poseidon, essendogli fratello, risulterà essere dio. E se Poseidon è dio, sarà dio anche l'Acheloo; 183
e se l'Acheloo, anche il Nilo; e se il Nilo, anche ogni altro fiume. E se ogni fiume, anche i ruscelli dovranno essere dei; e se i ruscelli, anche i torrenti. Ma i ruscelli non lo sono affatto; epperò neppure Zeus è un dio. Se, invece, essi fossero stati dei, sarebbe stato dio anche Zeus. Epperò gli dei non esistono.

Inoltre, se il Sole è un dio, sarà dio anche il giorno, giacché 184
il giorno non è altro che il sole sulla terra. Ma se un solo giorno è dio, sarà dio anche il mese, giacché esso è un insieme di giorni. E se il mese è dio, sarà dio anche l'anno, giacché l'anno è un

28. In § 151.

29. Ossia come un mucchio di sillogismi (cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 253). Per i soriti riportati tanto da Sesto quanto da Cicerone (*De nat. deor.* III, XVIII, 43 segg.) vedasi P. Couissin, *Les sorites de Carnéade contre le polythéisme*, pp. 43-57.

30. Così parla Poseidon in Hom. *Il.* XV, 187-9.

insieme di mesi. Ma ciò non è affatto vero: dunque non lo è neanche la prima proposizione. E questo si accompagnerebbe anche – essi [31] dicono – all'assurdità che, mentre il giorno è un dio, l'aurora e il mezzodì e il tramonto non lo sono affatto.

185 Se, poi, Artemide è una dea, anche Enodia [32] sarà una qualche dea, giacché si è reputato che anche questa sia dea al pari di quella: ⟨ma se è dea⟩ [33] Enodia, lo saranno anche Protiridia [34] ed Epimilio [35] ed Epiclibanio [36]; ma – almeno questo! – non è vero; dunque non lo è neppure la prima proposizione.

186 Se, poi, noi affermiamo che Afrodite è una dea, sarà dio
187 anche Eros, che è figlio di Afrodite. Ma, se è dio Eros, anche Eleos sarà dio [37]: in entrambi i casi, infatti, si tratta di un'affezione dell'anima, ed Eleos è stato consacrato allo stesso modo di Eros; del resto, presso gli Ateniesi ci sono certi altari di
188 Eleos. E se Eleos è dio, lo sarà anche Phobos [38]:

Molto informe a vedersi, io sono Phobos,
Dio men che gli altri di beltà partecipe [39].

E se Phobos, anche tutte le altre affezioni dell'anima. Ma queste, certamente, divinità non sono: epperò neanche Afrodite lo è. Se, invece, esse fossero state divinità, anche Afrodite lo sarebbe stata: epperò non esistono dei.

189 Ma ancora: se Demetra è una dea, è dea anche Gea, giacché Demetra – essi affermano – non è altro che Gea-madre. E se Gea è dio, saranno divinità anche i monti e le vette e ogni roccia. Ma ciò, ovviamente, non è vero: pertanto neppure la prima proposizione è vera.

190 Anche altri tipi di sorite dello stesso tenore formula Carneade per provare la non-esistenza degli dei: ma il loro carattere

31. Carneade e Clitomaco.
32. Ossia Trivia, ipostasi della stessa Artemide.
33. L'integrazione è dello Heintz.
34. La dea delle porte.
35. La divinità dei catenacci.
36. La divinità dei chiavistelli.
37. Ossia la compassione, tanto poco apprezzata dagli Stoici.
38. Ossia la paura, dialetticamente congiunta con la compassione (cfr. ARIST. *Poet.* 1449b 26-27).
39. *Frag. com. adesp.* 154 Kock.

generale è risultato sufficientemente manifesto dagli esempi precedenti [40].

(CICERONE, *De nat. deor.* III, XII-XX, 29-52)

Ma, poi [41], come riuscite a demolire le celebri argomenta- XII, 29
zioni addotte da Carneade?

Secondo queste, se nessun corpo è immortale, nessun corpo è eterno; ma non c'è nessun corpo che sia immortale o indivisibile o tale da non poter essere ridotto a pezzi e a brandelli; e poiché ogni essere vivente ha una sua natura che è soggetta a patire, non c'è nessuno di essi che si sottragga alla necessità di subire qualcosa dall'esterno, ossia di sopportare e di patire: e se ogni essere vivente ha siffatte caratteristiche, nessuno di essi è immortale. Quindi, allo stesso modo, se ogni essere vivente può essere tagliato e diviso, nessuno di essi è indivisibile, nessuno eterno, ma ogni essere vivente è disposto a recepire e a sopportare una forza esterna; dunque ogni essere vivente è necessariamente mortale e dissolubile e divisibile. Come, infatti, se ogni sorta di cera fosse soggetta a mutamento, 30
non vi sarebbe alcun oggetto di cera che sarebbe immutabile, né sarebbe parimenti immutabile nessun oggetto di argento o di bronzo nel caso che la natura dell'argento o del bronzo fosse soggetta a mutamento, allo stesso modo allora, se tutte le cose esistenti † sono mutevoli [42] † e se sono soggetti a mutamento gli elementi di cui sono composte tutte le cose, nessun corpo può essere non-mutevole; ma sono mutevoli gli elementi di cui tutte le cose risultano composte, come a voi appare: dunque ogni corpo è mutevole.

Ma se esistesse un qualche corpo immortale, non ogni cosa

40. A differenza di Carneade, Sesto conclude (§ 192) la sua demolizione accusando – sulle orme di Senofane e, ancor più, di Timone – « l'estro inventivo dei teologi e dei poeti, il quale, a dire il vero, è colmo di ogni empietà ».

41. Sta parlando l'accademico Cotta rivolgendosi in particolar modo allo stoico Balbo. Per le varie interpretazioni del terzo libro del *De nat. deor.* vedansi L. KRUMME, *Die kritik der Stoischen Theologie in Cic. Schrift De nat. deor.*, Diss. Göttingen, 1941 e A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie*, pp. 38-45.

42. Così viene di solito integrata la lacuna dei codici.

sarebbe mutevole: si ha, così, di conseguenza che ogni corpo è mortale. Infatti ogni corpo è o acqua o aria o fuoco o terra o ciò che è composto da tutte queste cose o da qualche parte
31 di esse. Ma di esse non c'è nulla che non perisca: difatti tutto ciò che è fatto di terra viene diviso, e l'elemento umido è così molle che può ricevere facilmente compressioni e urti, e, a loro volta, il fuoco e l'aria molto agevolmente vengono rimossi da un colpo qualsiasi e per loro natura sono massimamente cedevoli e pronti a disperdersi. Ed inoltre tutte queste cose muoiono allorché trapassano in un'altra essenza; il che avviene quando la terra si muta in acqua e quando da acqua nasce aria, e da aria etere [43], e quando queste medesime cose attuano lo stesso processo in senso inverso. Ché se è vero che le componenti di ogni essere vivente muoiono, allora nessun essere vivente è eterno.

XIII, 32 Tuttavia, anche a non voler tener conto di questi rilievi, non si può trovare nessun essere vivente che non abbia mai avuto una nascita e che esisterà sempre. Ogni essere vivente, infatti, ha sensibilità: sente, dunque, il caldo e il freddo, il dolce e l'amaro [44], né vi è in esso alcun senso col quale possa recepire cose piacevoli e non recepire quelle contrarie; se, dunque, accoglie la sensazione del piacere, accoglie anche quella del dolore; ma ciò che recepisce dolore, recepisce necessariamente anche la morte: dunque bisogna ammettere che ogni essere vivente è mortale.

33 Inoltre [45], se esiste un qualcosa che non prova né piacere né dolore, questo qualcosa non può essere un vivente; se, invece, è un qualcosa che è vivente, esso necessariamente prova queste sensazioni, e ciò che prova queste sensazioni non può essere eterno; ma ogni essere vivente le prova: dunque nessun essere vivente è eterno.

Inoltre, non vi può essere nessun vivente che non abbia la naturale facoltà del desiderio e della ripulsa. Si desiderano, poi, le cose che sono conformi a natura, si rifiutano quelle con-

43. Ci aspetteremmo « fuoco » in conformità con le teorie aristoteliche di *De gener. et corr.* II, 4. L'etere, infatti, non rientrava nel metabolismo degli elementi. Ma Cotta accetta l'identificazione stoica di fuoco con etere (cfr. *Stoic. vet. frag.*, II, 580, 601, 1067 Arnim).

44. Cfr. Cic. *Tusc.* I, XXXII, 79.

45. Cfr. Sext. Emp. *Adv. phys.* I, 142.

trarie, ed ogni essere vivente appetisce certe cose e fugge da certe altre, e ciò da cui rifugge è contro natura, e ciò che è contro natura ha una forza distruttiva. Dunque è inevitabile che ogni essere vivente muoia.

Innumerevoli sono le argomentazioni in base alle quali si 34
può provare in maniera incontrovertibile che non esiste nulla che, essendo dotato di sensibilità, non vada soggetto alla morte: infatti quelle stesse cose che vengono percepite con i sensi – quali il freddo e il caldo, il piacere e il dolore e tutto il resto – diventano letali quando la loro intensità viene accresciuta; ma non esiste alcun essere vivente che sia privo di sensibilità: dunque nessun essere vivente è eterno.

Infatti la natura dell'essere animato o è semplice – e, quindi, XIV
è di terra o di fuoco o di aria o d'acqua (ma un essere vivente che abbia siffatta caratteristica non si può neppure concepire) – oppure è un composto di più elementi naturali, ciascuno dei quali occupa il proprio luogo verso cui è portato dalla forza naturale chi in alto, chi in basso, chi nel mezzo [46]. Questo tipo di corpi può avere una propria coesione per un certo periodo di tempo, ma in nessun modo può averla per sempre, giacché è inevitabile che ciascun elemento naturale venga sospinto verso il proprio luogo. Dunque nessun essere vivente è eterno.

Ma i vostri amici [47], o Balbo, sogliono ricondurre tutte le 35
cose al potere del fuoco, attenendosi, come credo, ad Eraclito, che, per giunta, non interpretano tutti in un unico modo † e che, siccome non volle far capire cosa dicesse [48], † dobbiamo mettere da parte. Voi, però, fate queste affermazioni: che, cioè, ogni potere s'identifica col fuoco e che, pertanto, gli esseri animati muoiono allorché il calore sia venuto meno, e che in tutta la natura dell'universo ha vita e vigore solo ciò che è caldo. Ma io non riesco a capire come mai, con lo spegnersi del calore, i corpi muoiono, e non muoiono, invece, per la perdita dell'elemento umido o di quello aereo, specialmente se si tiene presente che i corpi muoiono anche per eccesso di calore.

46. Per l'argomentazione in generale cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 180. Qui Carneade utilizza a scopo elenchistico la teoria aristotelica dei luoghi naturali.

47. Gli Stoici (per il fuoco come elemento per eccellenza cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 98, 102; II, 413 Arnim).

48. Per l'oscurità di Eraclito cfr. 22 A 1a, 3a; B 10 Diels-Kranz.

Anzi, per questo motivo c'è una comunanza di proprietà nel caldo e negli altri elementi [49].

36 Ma, comunque sia, stiamo a guardare dove si va a finire! Voi pretendete, a mio avviso, che nella natura e nel mondo non ci sia nessun essere vivente ad avere una sua esistenza trascendente eccettuato il fuoco [50]: ma perché non piuttosto eccettuata l'aria [*anima*], di cui consta anche l'anima [*animus*] [51] degli esseri animati, dal che deriva anche il termine « animale »? Così voi – quasi come se ne aveste avuto il permesso – sostenete che l'anima non è niente altro che fuoco; ma, in realtà, sembra « più probabile » [52] che l'anima sia un composto di fuoco e di aria. « Ché, se il fuoco, di per sé solo, s'identifica con l'essere vivente senza che vi si mescoli alcun altro elemento naturale, allora esso medesimo, dal momento che ci fa provare le sensazioni mercé la sua presenza nei nostri corpi, non può essere privo di sensibilità ». Ma, in questo caso, è possibile ribadire le stesse argomentazioni di prima: infatti qualunque cosa esistente, che sia fornita di sensibilità, necessariamente prova piacere e dolore; ma a chi giunge dolore, giunge anche morte. E la conseguenza è che voi non potete rendere eterno neppure il fuoco!

37 Ebbene, non siete anche voi pronti ad ammettere che ogni fuoco ha bisogno di alimento e che non può persistere in alcun modo senza essere nutrito, e che vengono, altresì, alimentati il sole, la luna e le altre stelle dall'acque, chi da quelle dolci e chi da quelle marine? È, anzi, questo il motivo per cui, secondo Cleante [53], il sole si volge indietro e non avanza oltre nel periodo del solstizio estivo e, parimenti, di quello invernale, ossia perché non si allontani molto dal proprio nutrimento. Che cosa voglia dire tutto questo, lo vedremo dopo: per ora, invece, si giunga a questa conclusione: che, cioè, ciò che può morire

49. Il fuoco, infatti, è caldo come l'aria ed è secco come la terra, almeno secondo la fisica peripatetica (cfr. ARISTOT. *De gener. et corr.* II, 3).

50. Secondo gli Stoici solo il fuoco è *extrinsecus* e anche νοηρόν in quanto s'identifica con Dio (cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 157; II, 423, 443, 806 Arnim).

51. Su questa distinzione insistevano anche gli Epicurei (cfr. LUCRET. III, 136 segg.).

52. Il termine è qui usato in senso tecnico. Altrove (ad es. § 47) Cicerone usa indifferentemente « verosimile ».

53. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 501 Arnim.

non è eterno per natura; ma il fuoco morrà, se non viene alimentato: dunque il fuoco, per natura, non è sempiterno.

Oltre a ciò, quale dio noi possiamo concepire che non sia xv, 38
dotato di nessuna virtù? [54] Ebbene? Attribuiremo al dio la prudenza, che s'identifica con « la scienza delle cose buone e di quelle cattive e di quelle né-buone-né-cattive »? Ma chi non possiede né può possedere alcun male, quale bisogno ha di scegliere tra i beni e i mali, quale bisogno ha della ragione, quale dell'intelletto? Noi facciamo uso di queste facoltà allo scopo di scoprire le cose oscure per mezzo di quelle manifeste; ma niente può essere oscuro a un dio. E la giustizia, che assegna a ciascuno il suo, quale rapporto può avere con gli dei? Essa fu creata dalla società e dalla comunanza degli uomini, come voi dite. La temperanza, poi, consiste nel non far conto dei piaceri del corpo: ma se essa ha un posto in cielo, lo hanno anche i piaceri! Come mai, inoltre, si può concepire un dio che sia forte? Sarà forte nel dolore o nella fatica o nel rischio? Ma nessuna di queste cose ha a che vedere con un dio. E come possiamo, d'altra parte, concepire un dio che non faccia uso della ragione e che non sia dotato di alcuna virtù?

A dire il vero, io non mi sento di spregiare l'inconsape- 39
volezza del volgo ignaro, quando mi metto a considerare le asserzioni degli Stoici.

Sono queste, infatti, le posizioni che assumono gli ignoranti: i Siri veneravano un pesce [55]; gli Egiziani hanno reputato sacro ogni animale; ormai in Grecia ci sono molte divinità di provenienza umana [56]: gli Alabandesi onorano Alabando, i Tenedi Tene, e tutti i Greci Leucotea [57], che fece Ino, e il figlio di costei Palemone, ed Ercole, Esculapio, i Tindaridi, il nostro Romolo, che si reputa siano stati accolti in cielo quasi come cittadini appena appena blasonati e inseriti nella quinta classe [58].

Ecco le credenze degli incolti: ma quali sono quelle dei xvi, 40
filosofi? Le vorrei tralasciare, perché sono ben note.

54. Per il difficile rapporto tra divinità e virtù cfr. Sext. Emp. *Adv. phys.* I, 152 segg.

55. In forma ittica era venerata Atargatis (cfr. Diod. Sic. II, 4; Lucian. *De dea Syra* 14).

56. Ciò suggeriva molti spunti all'Evemerismo.

57. Divinità marina, identificata dai Romani con *Mater Matuta*.

58. Ossia l'infima o dei nullatenenti, secondo la costituzione serviana (cfr. Liv. I, 43).

Ammettiamo pure l'identità del mondo con Dio [59]. Anzi sono propenso a credere che sia « una cosa sublime, luminosa quella che tutti chiamano Giove » [60]. Perché, allora, dovremmo aggiungervi una pluralità di dei? E che gran numero è il loro! A me, in verità, sembrano fin troppi! Tu, infatti, ti metti a contare come divinità le stelle ad una ad una e le chiami o col nome di bestie, come Capra, Scorpione, Toro e Leone, o persino con quello di oggetti inanimati, come Argo, Ara e Corona.

41 Ma, anche a voler ammettere questo, come si può non dico concedere, ma addirittura capire tutto il resto? Quando noi identifichiamo le messi con Cerere e il vino con Libero, ci serviamo di un comune modo di dire; ma chi credete che sia tanto stupido da reputare dio ciò di cui ci cibiamo? Per quanto, poi, concerne gli dei che si dice siano di provenienza umana, tu mi dovrai spiegare come un tal fatto sia stato possibile o come una siffatta possibilità si sia ormai esaurita. Ma, almeno per il momento, io non riesco a vedere come mai colui al quale

Sul monte Eteo furon portate fiaccole,

come dice Accio [61], si sia levato da quelle fiamme « verso l'eterna dimora del padre »: eppure si tratta di quel medesimo che Omero [62] fa convocare da Ulisse presso gli Inferi, al pari di tutti gli altri che erano usciti ormai fuori dalla vita.

42 Comunque, sarei desideroso di sapere a quale Ercole dobbiamo tributare un culto tutto speciale: difatti ce ne vengono tramandati molti da quelli che vanno rovistando i più riposti misteri delle scritture! [63] Il più antico è quello nato da Giove nelle scritture greche arcaiche: dunque da quel Giove e da Lisitoe [64] proviene quell'Ercole che, secondo la tradizione, venne in urto con Apollo per il tripode [65]. Ma se ne tramanda anche

59. Come sembrava sostenessero acriticamente gli Stoici; ma in realtà la questione era molto più complessa (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 183-221, 479-82; II, pp. 91-94, 126-31, 280-2 etc.).

60. ENN. *Thyest.* 351 Warmington, cit. in PROB. *Ad Virgil. ecl.* VI, 31.

61. Secondo il Ribbeck i versi appartengono agli *Heraclides* di Accio, il quale si ispirò alle *Trachinie* di Sofocle e, indirettamente, ad HOM. *Il.* XVIII, 117.

62. HOM. *Od.* XI, 601-2.

63. Allusione ironica ai grammatici alessandrini contro cui aveva aspramente polemizzato già Timone.

64. Figlia di Oceano e, secondo alcune credenze, madre anche di Dioniso.

65. Per questa lite cfr. APOLLOD. *Bibl.* II, 6, 2.

un altro, egiziano, figlio del Nilo, che si dice abbia scritto le lettere frigie [66]. Un terzo è annoverato tra i Dattili dell'Ida [67], e a lui tributano funebri offerte. Un quarto [68] è figlio di Giove e di Asterie, sorella di Latona, e a lui assegnano come figliuola Cartagine. Un quinto nacque in India, e vien chiamato Bel [69]. Un sesto è questo nostro, nato da Alcmena, generato da Giove, ma da un terzo Giove, giacché – come ormai vi saprò insegnare – la tradizione ci fornisce anche una pluralità di Giovi.

Dal momento che il discorso mi ha portato a questo punto, XVII, 43
vi mostrerò che, per quanto concerne il culto degli dei immortali, ho ricevuto insegnamenti migliori – secondo il diritto pontificale e le patrie costumanze [70] – da quelle piccole coppe per i sacrifici che Numa ci trasmise e di cui parla Lelio nella sua famosa ed aurea orazioncella [71], che non dai ragionamenti degli Stoici. Se, infatti, mi atterrò a voi altri, dimmi tu che cosa mai potrei rispondere ad uno che mi ponesse questi interrogativi: « Se gli dei esistono †, sono anche dee le Ninfe? E se le Ninfe, anche i piccoli Pan e i Satiri? Ma questi ultimi no: dunque neppure le Ninfe sono dee. Ma esistono templi pubblicamente votati e consacrati in loro onore. Suvvia: tu annoveri come divinità Giove e Nettuno: allora anche l'Orco, loro fratello, è un dio; e così pure si devono reputare divinità i fiumi che, secondo la tradizione, scorrono presso gli Inferi, ossia Acheronte, Cocito, Piriflegetonte, e quindi Caronte, e quindi Cerbero. Ma quest'ultima cosa è da respingere: dunque nep- 44
pure l'Orco è un dio. Ma che dite, allora, dei suoi fratelli?

Queste cose diceva Carneade, non per eliminare gli dei – nulla infatti si addice ad un filosofo meno di questo! – ma per creare il convincimento che gli Stoici, in merito agli dei,

66. Per questa divinità egiziana cfr. HERODOT. II, 113. Le *Phrygiae litterae* erano o un'opera che trattava di magia o una teogonia o semplici amuleti.

67. Sacerdoti di Cibele.

68. Ercole Tirio, detto Melkart.

69. Divinità non indiana, ma assiro-babilonese.

70. Cotta, da buon romano e da conformista scettico, professa rispetto per il *mos maiorum* che non ha nulla a che vedere con le pretese razionalistiche della teologia. Per i numerosi soriti di cui qui Carneade comincia a fare ampio uso vedasi P. COUSSIN, *Les sorites de Carnéade contre le polythéisme*, pp. 43-57, ove i passi ciceroniani sono confrontati con quelli analoghi di Sesto (*Adv. phys.* I, 182 segg.).

71. Allusione all'orazione *De Collegiis* o *De religione* (cfr. *Orat. Rom. frag.*, rec. H. Malcovati, Augustae Taurinorum, 1955, pp. 117-8).

non danno nessuna spiegazione. Ed egli incalzava nel modo seguente: « Ebbene? – diceva – Se questi fratelli sono nel novero degli dei, si può mai dire che non ci sia il loro padre Saturno che generalmente è tanto venerato nei paesi dell'ovest? [72]. E se egli è un dio, bisogna ammettere che è un dio anche suo padre Cielo. E se le cose stanno così, bisogna ritenere divinità anche i genitori del Cielo, vale a dire Etere e Die, e i fratelli e le sorelle di costoro, che dagli antichi autori di genealogie erano chiamati con i nomi seguenti: Amore, Inganno, † Misura †, Fatica, Invidia, Fato, Vecchiezza, Morte, Tenebre, Miseria, Lamento, Grazia, Frode, Pertinacia, Parche, Esperidi, Sogni: i quali tutti, secondo le leggende, nacquero dall'Erebo e dalla Notte [73].

Ma allora: o bisogna accettare questi esseri mostruosi oppure bisogna eliminare anche quegli altri.

XVIII, 45 E perché mai tu affermerai che Apollo, Vulcano, Mercurio e gli altri sono dei e metterai, invece, in bilico le divinità di Ercole, di Esculapio, di Libero, di Castore, di Polluce? Anche questi ultimi, non v'ha dubbio, sono venerati al pari di quelli, anzi presso certuni anche molto di più. Dunque bisogna ritenere dei costoro, che pur nacquero da madri mortali. E Aristeo, che è detto inventore dell'oliva e figlio di Apollo, e Teseo, che è figlio di Nettuno, e gli altri, i cui padri sono dei, non entreranno nel novero delle divinità? E che dire di quelli le cui madri sono dee? Credo anche a maggior ragione: come, infatti, secondo il diritto civile [74] è libero chi è nato da madre libera, così, secondo il diritto naturale [75], chi è nato da una madre dea non può non essere dio. Così gli abitanti dell'isola di Astipalea con grande religiosità venerano Achille; e se questi è un dio, sono dei Orfeo e Reso, nati dalla madre Musa [76]: a meno che non vengano preferite nozze marine a nozze terrestri! E se questi ultimi non sono dei per il fatto che non vengono venerati in nessun luogo, come mai lo sono quelli?

72. Per questo *Drang nach Westen* di Saturno cfr. DIONYS. ALIC. *Antiq. Rom.* I, 38.

73. Cfr. HESIOD. *Theog.* 123 segg.

74. Cfr. IUSTINIAN. I, 4.

75. Il diritto naturale (φύσις), secondo l'antico giusnaturalismo dei Sofisti, è più valido di quello scritto o storico (νόμος). Per questo lato gli Stoici si rifacevano ai Sofisti (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 267-9, 415-6, 545-9).

76. Ossia di Calliope.

Sta attento, allora, che questi onori vengano tributati a 46
virtù umane, non ad origini immortali: cosa che ci è sembrata che anche tu, o Balbo, volessi affermare [77].

Come mai, poi, se tu ritieni dea Latona, non riesci a ritenere dea Ecate, che è figlia di Asterie, sorella di Latona? Non è, forse, dea anche lei? In Grecia, infatti, abbiamo visto are e sacelli in suo onore. Se, poi, costei è dea, perché non lo sono le Eumenidi? E se sono dee queste ultime – di cui esistono un santuario in Atene e il bosco sacro di Furino [78], come io penso, presso di noi –, sono dee le Furie, osservatrici, a mio avviso, e vendicatrici degli atti delittuosi.

Ché se esistono divinità che prendono parte alle umane 47
vicende, bisogna divinizzare anche Nascita, alla quale siamo soliti far sacrificio quando andiamo a visitare i santuari nell'agro di Ardea; ed essa è stata chiamata Nascita dal nome di « nascenti », perché protegge i parti delle matrone. E se essa è una dea, sono dei tutti quanti quelli che menzionavi, ossia Orrore, Fede, Mente, Concordia, quindi anche Speranza, Moneta [79], e quante altre cose noi stessi possiamo creare col nostro pensiero.

Ma, se ciò non è verosimile [80], non lo è neppure quello di prima, da cui queste ultime cose sono scaturite.

Che ne dici allora? Se sono dei quelli venerati e accolti XIX
da noi, perché non mettere nel medesimo novero Serapide ed Iside? [81] E se facciamo questo, perché dovremmo respingere gli dei dei barbari? Allora buoi e cavalli, ibis e sparvieri, aspidi e coccodrilli, pesci e cani, lupi e gatti e molte altre bestie ci metteremo a divinizzare? Se, invece, respingiamo questi ultimi, respingeremo anche quelli, da cui questi sono nati.

77. In *De nat. deor.* II, XXIV, 62. Per le oscurità dei soriti seguenti cfr. Couissin, *Les sorites de Carnéade*, p. 53 e Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 199.

78. Per il *flamen furinalis* e per i *Furinalia* cfr. Varr. *De ling. lat.* V, 84; VI, 19; VII, 45.

79. Con questo appellativo erano onorate sia Mnemosine, madre delle Muse, sia Giunone dispensatrice di moniti (cfr. Cic. *De divin.* I, 101; Liv. VII, XXVIII, 4; Ovid. *Fast.* I, 638).

80. In § 36 Cicerone ha usato il termine « probabile », mentre qui usa « verosimile », contribuendo a darci una visione confusa del pensiero carneadeo.

81. Il culto di queste divinità egiziane era già diffuso nell'età ciceroniana: l'edificazione del Serapeion di Pozzuoli risale al 105 a. C. e un tempio di Iside a Pompei fu distrutto nel 63 a. C. e poi subito ricostruito.

48 Ebbene? Sarà ritenuta una dea Ino – e sarà chiamata Leucotea dai Greci e Matuta da noi – pur essendo figlia di Cadmo, mentre Circe e Pasife ed Eeta, nate da Perseide, figlia di Oceano, e dal padre Sole, non avranno stanza tra gli dei? Eppure anche i nostri coloni di Circei venerano Circe con religiosità! Tu, allora, riterrai dea costei? E quale corrispondenza stabilirai con Medea, che ebbe per nonni due divinità, vale a dire il Sole e l'Oceano, ed ebbe per padre Eeta e per madre Idia? E come ti comporterai con suo fratello Absirto (Pacuvio [82] lo chiama Egialeo, ma quell'altro nome è più frequente nelle scritture degli antichi)? E se costoro non sono dei, ho paura che per Ino non ci sia niente da fare, dal momento che tutti questi fatti sono scaturiti dalla medesima sorgente.

49 E non saranno dei Anfiarao e Trofonio? A dire il vero, i nostri pubblicani, poiché in Beozia i campi degli dei immortali godevano l'esenzione dalle gabelle, affermavano che non erano immortali coloro che una volta erano stati esseri umani. Se, però, quelli sono dei, è indubbiamente dio Eretteo, di cui abbiamo visto in Atene vuoi un tempio vuoi un sacerdote. E se divinizziamo lui, quale remora avremo per Codro e per tutti gli altri che caddero combattendo per la libertà della patria? Ma se quest'ultima cosa non è « probabile » [83], non si dovrebbero approvare neanche quelle altre, da cui queste derivano.

50 Si può pure capire che nella maggior parte delle città, per incrementare gli atti di valore, affinché tutti i migliori si esponessero ai pericoli per lo Stato, la memoria degli eroi venne consacrata col tributare ad essi gli onori di dei immortali. E appunto per questo motivo, in Atene, Eretteo e le sue figlie sono divinizzati, e così, pure ad Atene, c'è il sacello Leonatico, che è chiamato Leocarion [84]. E gli Alabandesi venerano Alabando, fondatore di quella città, con maggiore scrupolo religioso di qualsivoglia altro dio più notorio; e presso di loro Stratonico, poiché un tale a lui fastidioso affermava che Alabando era un dio ed Ercole no, obiettò con la sua solita finezza: « Allora con me se la pigli Alabando, con te Ercole! »

82. Nella sua tragedia *Medea*. Un paragone tra Ino e Medea è in EURIP. *Med.* 1206 segg. (cfr. COUISSIN, *Les sorites de Carnéade*, p. 55).

83. Cfr. § 36.

84. In onore delle tre figlie di Leonte, che durante una pestilenza si erano immolate in un rito apotropaico (cfr. AELIAN. *Var. hist.* XII, 18).

Non vedi poi, o Balbo, quanto siano tortuose quelle argo- XX, 51
mentazioni che tu andavi cavando dal cielo e dagli astri [85], secondo cui, cioè, sono divinità il sole e la luna, l'uno dei quali i Greci reputano Apollo, l'altra Diana? Ché se la luna è una dea, allora anche Lucifero e gli altri pianeti otterranno il ruolo di divinità e, quindi, anche le stelle fisse. Ma perché, poi, non si dovrebbe annoverare tra gli dei anche il ben vistoso arcobaleno? Esso è bello, e per questo motivo – ossia perché ha un aspetto meraviglioso – lo si identifica con Iride, la figlia di Taumante. E se la natura è divina, come la metterai con le nubi? Lo stesso arcobaleno, infatti, vien prodotto da nubi che hanno acquistato certi colori: anzi si dice che una di esse partorì anche i Centauri! Ché, se tu ti metti ad inserire le nubi tra gli dei, vi si dovranno certamente inserire le tempeste, che hanno ricevuto consacrazione dai riti del popolo romano. Ma, allora, bisogna divinizzare pioggia, nembi, procelle e turbini: e, per la verità, i nostri piloti, quando entravano in mare, avevano usanza di immolare vittime ai flutti [86].

E se il nome di Cerere deriva da « *gerere* » [fare] – così, infatti, 52
tu dicevi [87] – anche la terra è una dea, e tale essa viene ritenuta, giacché, per un altro aspetto, s'identifica con *Tellus*. Ma, se è dea la terra, lo è anche il mare, che tu dicevi [88] essere Nettuno; quindi anche i fiumi e le sorgenti. Pertanto Massone, di ritorno dalla Corsica, consacrò anche il sacello della Fonte [89], e nelle litanie degli aùguri noi vediamo Tiberino, Spinone, Anemone, Nodino e altri nomi di fiumi vicini. Ma, allora, questa processione o se ne va serpeggiando all'infinito oppure non accetteremo proprio niente di tutto questo; ma quell'infinito conteggio di superstizioni non verrà provato; dunque non bisogna dare approvazione a nessuna di queste divinità [90].

85. In *De nat. deor.* II, XXI.

86. Come fecero Scipione (cfr. Liv. XXXIX, XXVII) ed Augusto (cfr. Appian. *De bell. civ.* V, 98).

87. In *De nat. deor.* II, XXVI, 67.

88. In *De nat. deor.* II, XXVI, 66.

89. Per celebrare la sua vittoria sui Corsi nel 231 a. C. Per i Fontanalia cfr. Varr. *De ling. lat.* VI, 22.

90. Il tropo del *regressus ad infinitum*, che verrà istituzionalizzato da Agrippa (cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 166), dà un lieve tocco speculativo alla troppo lunga esemplificazione carneadea romanizzata da Cicerone.

Critica delle prove stoiche dell'esistenza di Dio (CICERONE, *De nat. deor.* III, IX-X, 21-26)

IX, 21 « Nella natura universale non c'è nulla che sia migliore del mondo »[1]. Neppure sulla terra c'è nulla di meglio della nostra città[2]: forse tu, soltanto per questo motivo, credi che questa città possegga una ragione, un pensiero, un intelletto oppure, poiché essa non li possiede, stimi che una formica sia preferibile a questa bellissima città per il semplice fatto che una città non ha alcuna facoltà di sentire, mentre una formica ha non solo questa facoltà, ma anche un'intelligenza, una ragione, una memoria? Tu, o Balbo, devi attenerti alle concessioni che ti si fanno, senza prenderti da te stesso quello che vuoi.

22 In verità tutto codesto settore della discussione[3] è stato allargato da quella vecchia argomentazione di Zenone, la quale pur è stringata e, a tuo avviso, acuta. Zenone, infatti, argomenta così: « Ciò che ha uso di ragione è migliore di ciò che non l'ha; ma nulla è migliore del mondo: dunque il mondo
23 ha uso di ragione ». Se, però, questo viene accettato, tu farai subito notare che il mondo legge ottimamente un libro! Difatti, sulle orme di Zenone, potrai articolare il sillogismo nel modo seguente: « Ciò che è grammatico è migliore di ciò che non è grammatico; ma nulla è migliore del mondo: dunque il mondo è grammatico »[4]. In questa maniera, però, il mondo è anche oratore e, inoltre, matematico[5], musico e, per giunta, fornito di ogni cultura e, infine, filosofo.

1. *Stoic. vet. frag.* I, 111 Arnim. Da notare il parallelismo con SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 104. 140; PORPHYR. *De abst.* III, 20. Nella sua confutazione delle prove stoiche dell'esistenza di Dio (o degli dei) Carneade ha facile gioco sugli avversari anche a causa della loro confusa teologia che talvolta identificava Dio con la natura, talvolta propendeva per la trascendenza. Le prove qui sommariamente criticate sono quella teleologica e quella *per gradus*, ossia le meno consistenti.

2. Cicerone usa scaltramente *urbs*, non *civitas*, ad indicare la parte inanimata o tecnica di Roma.

3. In merito non alla semplice esistenza degli dei (di cui si è discusso in *De nat. deor.* III, III-VIII, 7-19), bensì alla loro essenza. Per questo paragrafo e per il suo parallelismo con SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 111 e 85 cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 112-114 Arnim.

4. SESTO (*Adv. phys.* I, 108) attribuisce questo sillogismo confutatorio ad Alessino.

5. Il termine va inteso come « professore di scienze ed arti » (ἐγκύκλια μαθήματα) e in particolare come astronomo-astrologo (cfr. AUL. GELL. I, 9).

Sovente tu hai affermato che nulla può essere fatto senza Dio e che la natura non ha una capacità tale da poter creare cose dissimili da lei [6]. Ma, in tal caso, dovrò concederti che il mondo è non solo animato e sapiente, ma anche suonatore di cetra e di flauto, dal momento che in esso sono presenti uomini che praticano anche queste arti?

Adunque codesto padre degli Stoici non arreca alcuna prova in base alla quale noi dobbiamo reputare che il mondo abbia uso di ragione e neppure che esso sia animato [7].

Il mondo, dunque, non s'identifica con Dio, ma, ciò nonostante, non c'è niente che sia migliore di esso: difatti non c'è nulla che sia più bello, più salutare per noi, più attraente a mirarsi, più regolare nei moti suoi. Ché, se il mondo nella sua totalità non è Dio, non lo sono neanche le stelle che tu, nell'infinità del loro numero, annoveravi tra gli dei. Le loro traiettorie costanti ed eterne ti procuravano diletto – e bene a ragione, per Ercole! –, tanto ammirevole ed incredibile è la loro regolarità. Ma, o Balbo, non tutte quelle cose che hanno traiettorie certe e costanti si devono far risalire a Dio piuttosto che alla natura. 24

Che cosa credi tu che, nell'equilibrato alternarsi del flusso x
e del riflusso, possa riscontrarsi di più costante dello stretto dell'Euripo o di quello della Sicilia o del ribollire dell'oceano in quei luoghi dove

L'onda divide rapace le coste dell'Europa e di Libia [8]?

Ebbene? Le maree della Spagna e della Britannia e il loro crescere e il loro decrescere secondo tempi ben fissi non sono, forse, possibili senza Dio? Bada – ti prego – che, se noi consideriamo divini tutti quei moti e tutti quei fenomeni che conservano un loro ordine in tempi ben fissi, non siamo costretti a dire che sono divine anche le febbri terzane e quartane, della cui ricorrenza non ci può essere nulla di più costante. Di tutti 25
questi fenomeni si deve dare spiegazione, mentre voi non riu-

6. Era questo lo scotto che il « Deus sive natura » pagava al determinismo della Stoa.

7. Per questa concezione stoica di Zenone, che venne approfondita da Crisippo, cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 110-114; II, 528, 632-634 Arnim.

8. Enn. *Ann.* 546 Warmington, citato anche in *Tusc.* I, XX, 45.

scite a farlo, ma vi rifugiate in Dio, come un supplice presso l'altare [9].

Eppure ti sembrava che dicesse cose acute Crisippo [10], uomo indubbiamente versatile e callido (versatile io chiamo quelle persone il cui pensiero si riversa celermente di qua e di là; callidi, invece, quelli la cui anima si è incallita nella pratica, come le mani s'incalliscono per la fatica). Costui, dunque, asserisce: « Se esistono certe cose che l'uomo non è in grado di effettuare, colui che riesce ad effettuarle è migliore dell'uomo; ma l'uomo non è in grado di effettuare quelle cose che esistono nel mondo: dunque chi vi è riuscito è superiore all'uomo: ma chi potrebbe essere superiore all'uomo se non Dio? » [11].

Tutte queste parole vanno a cascare nel medesimo errore
26 in cui cadevano quelle di Zenone. Noi, infatti, non riusciamo a determinare con esattezza il significato di « meglio », di « preferibile », di « differenza tra natura e ragione » [12].

Inoltre Crisippo [13] sostiene che, se non esistono gli dei, in tutta la natura non c'è niente che sia migliore dell'uomo; ma egli pensa che sia manifestazione di somma arroganza il fatto che un uomo reputi che non ci sia nulla di meglio dell'uomo. Ammettiamo pure che sia manifestazione di somma arroganza stimare se stessi più del mondo: ciò nonostante, non solo non è arroganza, ma è piuttosto prudenza capire di possedere senso e ragione, mentre Orione e la Canicola [14] non li posseggono affatto.

E Crisippo aggiunge: « Se una casa è bella, noi ci possiamo rendere conto che essa è stata costruita per i padroni, non per i topi: allo stesso modo, dunque, dobbiamo stimare il mondo come la casa degli dei ».

Così, certamente, la penserei anch'io, purché credessi che

9. Per solo scopo polemico Carneade sembra qui essere d'accordo con gli Epicurei.

10. *Stoic. vet. frag.* II, 1011 Arnim.

11. Il ragionamento *per gradus* era già stato impostato da Cleante (cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 88-91 = *Stoic. vet. frag.* I, 529 Arnim).

12. Secondo Carneade c'è anzitutto bisogno di una *emendatio* logico-linguistica per poter passare a discutere il problema teologico.

13. La tesi crisippea è stata esposta da Balbo in *De nat. deor.* II, VI, 16 = *Stoic. vet. frag.*, II, 1012 Arnim.

14. Sulle influenze di queste costellazioni ha parlato Balbo in *De nat. deor.* II, XLIV, 113-114.

il mondo sia stato « costruito » non già « formato » [15] dalla natura, come vi dimosterò [16].

Critica della concezione stoica della provvidenza (CICERONE, *De nat. deor.* III, XXV-XXXIX, 65-93 *passim*)

Vediamo ora il seguito [1]: anzitutto se il mondo sia retto XXV, 65
dal divino accorgimento e in secondo luogo se gli dei provvedano alle cose umane. Difatti, dalla divisione degli argomenti fatta da te [2], mi rimangono questi due problemi. Ma di essi, se a voi sembra opportuno, credo che si debba discutere con accuratezza tutta particolare [. . .].

In primo luogo, dunque, non è probabile [3] che quella materia da cui sono nate tutte le cose sia stata prodotta dalla divina provvidenza, ma è probabile, invece, che essa abbia adesso e abbia avuto in passato una sua propria forza naturale [4]. Come, dunque, il fabbro, quando si accinge a confezionare qualche suo lavoro, non produce egli stesso il materiale, ma si serve di quello che è già pronto, e parimenti lo scultore si serve della cera, così a codesta divina provvidenza fu indispensabile avere a propria disposizione una materia che non venisse essa stessa creata da lei, ma che essa trovasse già bella e pronta. Ché se la materia non è stata fatta da Dio, Dio non ha creato neppure la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco [. . .].

Perché mai [5], se Dio ha creato tutte le cose per l'uomo, si

15. Su questa differenza aveva insistito il fisico peripatetico Stratone di Lampsaco, il quale, accostandosi al meccanicismo atomistico, aveva negato che fosse necessario far ricorso agli dei per spiegare la formazione del mondo (cfr. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Heft V, frr. 32-39; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, p. 191).

16. La dimostrazione di Cotta-Carneade non ci è pervenuta.

1. L'accademico Cotta ha enumerato tutta una serie di divinità venerate dagli Stoici: tra di esse, accanto a quelle tradizionali, ci sono anche divinità astratte e persino malefiche, in pieno contrasto con la concezione del dio come vivente e come fornito di ogni virtù. Il presente capitolo ci è pervenuto in maniera frammentaria. Una parziale ricostruzione delle parti perdute si può fare utilizzando Arnobio (*Adv. nat.* III, 6) e Lattanzio (*Inst. div.* II, 3, 2).

2. Per questa divisione cfr. *De nat. deor.* III, 3, 6.

3. Cfr. LACTANT. *Inst. div.* II, 8; MIN. FEL. *Octav.* V, 7-9.

4. In base al principio del *nihil ex nihilo fieri*.

5. Cfr. PORPHYR. *De abst.* III, 20; LACTANT. *De ira Dei*, XIII, 9-12, nonché CIC. *Lucull.* XXXVIII, 120.

trovano sia nel mare che sulla terra anche molte cose che ci sono contrarie, ostili, micidiali?

Questa obiezione gli Stoici, senza indagare accuratamente la verità, l'hanno respinta nel modo più scorretto. Essi, infatti, asseriscono che ci sono molte cose nei generanti e nel numero degli animali la cui utilità è ancora nascosta, ma non tarderà ad essere scoperta col passare del tempo, come già molte cose, sconosciute nei secoli passati, sono state scoperte dal bisogno e dall'esperienza.

Ma quale utilità, alla fine dei conti, si può rinvenire nei topi, nelle blatte, nei serpenti, che sono per l'uomo molesti e perniciosi? Forse si cela in loro qualche medicina? Ma se ce n'è qualcuna, allora venga scoperta una buona volta, ovviamente contro i mali, dato che gli uomini si lamentano proprio di questo, ossia che il male esiste, si voglia o meno. Essi van dicendo che la vipera, bruciata e incenerita, fa da medicina al morso inferto da quella bestia medesima: ma quanto meglio sarebbe che essa non esistesse affatto, piuttosto che essere noi costretti a desiderare da lei stessa un rimedio contro di lei! [. . .].

Dio [6] o vuole eliminare i mali e non può, oppure può e non vuole, o né vuole né può o, infine, vuole e può.

Se egli vuole e non può, è impotente: cosa che a Dio non può capitare. Se può e non vuole, è malvagio, cosa che è ugualmente estranea a Dio. Se né vuole né può, è malvagio e, insieme, impotente, e perciò non è Dio. Se, infine, vuole e può – cosa che, essa sola, si addice a Dio – da dove, allora, nascono i mali e perché egli non li elimina? . . .

XXVII, 69 . . . Né solo la scena [7] è piena di queste scelleratezze, ma di fatti molto più gravi è quasi piena la vita ordinaria. Se ne avvede la casa di ogni singola persona, se ne avvedono la curia del senato, il campo di Marte, gli alleati, le province: che, cioè, come con la ragione si agisce secondo rettitudine, così con la ragione si commettono colpe, e che la prima delle due cose è fatta da pochi e di rado, mentre la seconda è fatta sempre e dalla stragrande maggioranza; di guisa che sarebbe stato preferibile che dagli dei immortali la ragione non ci fosse stata

6. Cfr. LACTANT. *De ira Dei*, XIII, 20-21.

7. Cotta ha esaminato alcuni passi della *Medea* di Ennio e dell'*Atreus* di Accio.

elargita affatto, anziché esserci data con tanta rovina. Come è preferibile non somministrare affatto il vino agli infermi, perché raramente esso giova e molto spesso è nocivo, piuttosto che incorrere in una rovina palese con la speranza aleatoria della salute, così io non so se questo veloce movimento del pensiero [8], quest'acutezza, quest'ingegnosità che noi chiamiamo ragione, non sarebbe stato meglio non darla affatto al genere umano, anziché donarla con tanta prodigalità e tanta larghezza, dal momento che essa è pestifera a molti ed è salutare solamente a pochi.

Ecco perché, se la mente e la volontà divina ha creduto 70
di provvedere a favore degli uomini facendo loro il regalo della ragione, ha badato esclusivamente a quelli da lei dotati di una ragione buona, che noi vediamo essere in numero molto scarso, se pur ce ne sono. Ma non è ammissibile che gli dei immortali abbiano badato solo a pochi: ne consegue, allora, che essi non hanno badato a nessuno.

A quest'ultima argomentazione siete soliti fare l'obiezione XXVIII
seguente: « Tutto ciò non vuol dire che gli dei hanno provveduto a noi in modo inopportuno per il semplice fatto che molti fanno uso perverso del beneficio ricevuto: anche dei beni patrimoniali molti fanno cattivo uso, ma ciò non vuol dire che costoro non ricevano dai padri nessun beneficio ». E chi lo nega? Però il paragone da voi addotto è completamente sballato!

A dire il vero, Deianira non aveva affatto intenzione di nuocere ad Ercole, quando gli diede la tunica intinta nel sangue del Centauro [9], né quel tale che aperse a Giasone di Fere [10] il tumore che i medici non erano riusciti a guarire, intendeva arrecargli giovamento. Molti, infatti, con l'intento di danneggiare, hanno arrecato vantaggio e, con l'intento di arrecar vantaggio, hanno danneggiato: ma ciò non vuol dire che dall'oggetto che viene offerto si palesi la volontà del donatore, e se chi lo riceve ne fa buon uso, non per questo chi glielo ha dato glielo ha dato con intenzione amichevole.

8. La fonte di questa espressione è in PLAT. *Legg.* X, 896a.

9. Come è rappresentato nelle *Trachinie* di Sofocle, ampiamente utilizzate dai tragediografi latini.

10. Per questo fallito tirannicidio cfr. PLIN. *Nat. hist.* VII, 51 e VAL. MAX. I, 8, 6.

71 A dire il vero, quale atto di libidine, quale azione avara, quale delitto viene intrapreso senza che si sia operata alcuna scelta, o viene eseguito senza alcun moto dell'anima, senza riflessione o, in ultima analisi, senza la ragione? Infatti ogni opinione s'identifica con la ragione: con la ragione « buona », se l'opinione è vera; con quella « cattiva », se l'opinione è falsa [11]. Ma da Dio noi abbiamo ricevuto soltanto la semplice facoltà razionale, se pur l'abbiamo ricevuta; invece da noi abbiamo la ragione buona o quella non buona. Dunque la ragione non è stata data dagli dei a beneficio degli uomini, come, invece, viene lasciato un patrimonio: infatti, se gli dei avessero voluto far male agli uomini, non avrebbero potuto offrir loro un regalo peggiore, né l'ingiustizia, l'intemperanza e la viltà avrebbero avuto modo di germinare, se al di sotto di questi vizi non stesse come fondamento la ragione . . .

XXXI, 76 Ma voi [12] non desistete dal ribadire che la responsabilità della colpa ricade sugli uomini e non sugli dei. Ma è come se un medico accusasse la gravità della malattia o un pilota l'impeto dell'uragano: quantunque costoro siano dei poveri omiciattoli, tuttavia cadono nel ridicolo. « Chi ti avrebbe chiamato – si potrà obiettare –, se codesti guai non ci fossero stati? ». Contro Dio, poi, si può discutere con libertà ancora maggiore: « Tu dici che la colpa risiede nei vizi umani; ma allora avresti dovuto dare agli uomini una ragione tale che escludesse i vizi e la colpa ». Ma allora si dovrà assegnare un ruolo all'errore degli dei? Infatti noi lasciamo i beni patrimoniali con la speranza di affidarli in buone mani, e questa speranza può pure ingannare noi altri: ma come mai Dio può lasciarsi trarre in inganno? Forse come il Sole sul carro, quando vi innalzò suo figlio Fetonte, o come Nettuno, quando Teseo perdette il figlio Ippolito dopo aver ottenuto dal padre Nettuno il permesso di
77 fare tre richieste: ma codeste sono poetiche fole; noi, invece, vogliamo essere filosofi, vogliamo attestare fatti, non leggende! Eppure questi stessi dei della poesia verrebbero stimati respon-

11. La distinzione di δόξα, λόγος e ὀρθὸς λόγος, qui dialetticamente utilizzata di Carneade-Cotta, è tipicamente stoica.

12. Cotta ha esaminato episodi drammatici in cui la responsabilità delle colpe umane viene fatta risalire alla divinità. Ma gli Stoici, in questi casi, non sono d'accordo coi poeti.

sabili dell'erronea concessione di un beneficio, se avessero saputo che quelle concessioni sarebbero state esiziali per i figli. E se è vero quello che Aristone di Chio [13] soleva dire – che, cioè, i filosofi sono nocivi a quegli uditori che danno cattiva interpretazione ad affermazioni esatte, e difatti dalla scuola di Aristippo possono uscire individui sregolati e da quella di Zenone individui aspri –, allora certamente, se era inevitabile che dalle scuole uscissero allievi pieni di vizi per l'erronea interpretazione data da loro alle dispute filosofiche, sarebbe stato preferibile che i filosofi stessero zitti anziché danneggiare quelli che li avessero ascoltati. Così, se gli uomini convertono in frode e 78
malizia la ragione, che è stata data a loro dagli dei con buona intenzione, sarebbe stato meglio non darla al genere umano anziché dargliela. E come sarà gravemente responsabile il medico, qualora sappia che quell'ammalato al quale è stato ordinato di bere vino morrà tanto più presto quanto più ne berrà, così bisognerà rimproverare codesta vostra divina provvidenza per avere essa conferito la ragione a quelli che essa sapeva ne avrebbero fatto uso perverso e malvagio.

A meno che non vogliate dire che essa non lo sapeva. E magari lo diceste! Ma non ne avrete l'ardire: non ignoro, infatti, la grande stima in cui avete il nome suo.

Ma questo lato del problema può ormai considerarsi con- XXXII,
cluso. Infatti, se la stoltezza – per concorde ammissione di tutti i filosofi – è un male più grave anche nel caso che sull'altro piatto della bilancia vengano posti tutti i mali della sorte e del corpo, e se, d'altra parte, nessuno riesce a conseguire la sapienza [14], noi tutti ci troviamo nei peggiori dei mali, noi, cui voi asseverate che gli dei immortali hanno provveduto nel migliore dei modi. Infatti, come non c'è alcuna differenza se nessuno stia bene di salute o nessuno possa star bene di salute, così io non capisco quale differenza possa intercorrere tra il fatto che nessuno sia sapiente e il fatto che nessuno possa esserlo [15].

13. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 242, 348 Arnim.

14. Sul tema del sapiente «introvabile» aveva insistito Crisippo (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 662, 668 e SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 133).

15. Questa precisazione tipicamente carneadea ci sembra fondamentale per capire la distinzione tra probabilismo e possibilismo, il primo essendo

Ma noi abbiamo parlato fin troppo di una questione abbastanza chiara. Telamone [16], invece, con un solo verso dà una risposta esauriente all'intero interrogativo sui motivi per cui gli dei trascurano gli uomini:

Se si curasser di noi, il bene ai buoni, ai cattivi
Il male accadrebbe: ma questo è ora ben lungi da noi [17].

Essi avrebbero dovuto creare tutti buoni, se davvero badavano al genere umano; o, se ciò non era proprio possibile, almeno a favore dei buoni avrebbero dovuto prendere provvedimenti . . .

XXXVIII, 90 A favore di chi voi [18] intendete fare una chiara difesa quando dite che il potere degli dei è tale che, se pur qualcuno sia riuscito a sottrarsi con la morte alle pene del suo delitto, quelle pene sono fatte pagare dai figli, dai nipoti e dalle generazioni future? O meravigliosa equità degli dei! E ci sarebbe, forse, una qualche città disposta a tollerare il promotore di una legge siffatta, in base alla quale venisse condannato il figlio o il nipote, se il padre o il nonno avessero commesso un reato? « Quale limite si porrebbe alla strage dei Tantalidi » [19] o con quale supplizio soddisfacente si pagherebbero le pene per la morte di Mirtilo? [20]

91 Io non saprei dirvi facilmente se sono stati i poeti a corrompere gli Stoici oppure sono stati gli Stoici a fidarsi troppo delle attestazioni dei poeti [21]. Dagli uni e dagli altri, infatti, vengono celebrati portenti e delitti. Né, a dire il vero, chi fosse stato colpito dal giambo di Ipponatte o chi fosse stato ferito dal verso di Archiloco subiva un dolore infertogli da un dio e non già provocato da se stesso, e quando noi osserviamo la libidine di Egisto o quella di Paride, non ne facciamo risalire la causa alla divinità, giacché ascoltiamo quasi la dichiarazione della loro colpevolezza; ed io ritengo che la salute di molti in-

suscettibile di interpretazione matematicistica, il secondo di svolte « esistenzialistiche » non bene intraviste dagli antichi.

16. Padre di Aiace e protagonista di una tragedia enniana.

17. ENN. *Trag.* fr. 330 Warmington.

18. Cotta si rivolge agli Stoici sostenitori della contraddittoria concezione della nemesi storica (cfr. ALEX. APHROD. *De fato*, cap. 35 p. 207 Bruns.), essendo la nemesi un πάθος e, quindi, inconciliabile con l'essenza del dio (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 414 Arnim).

19. Forse viene riportato qui un verso del *Thyestes* di Accio.

20. L'auriga di Enomao, tragicamente ingannato da Pelope.

21. In questa critica della poesia Carneade-Cotta segue le orme di Platone.

fermi fu recuperata da Ippocrate piuttosto che da Esculapio, e non affermerò che gli ordinamenti dei Lacedemoni furono dati, una volta per tutte, a Sparta da Apollo piuttosto che da Licurgo. E fu Critolao, in fin dei conti, a provocare la distruzione di Corinto, e Asdrubale quella di Cartagine: furono costoro a distruggere dalle fondamenta quelle due perle del mare, non un qualche dio adirato, che, per giunta, voi dite che non si può adirare affatto! [22]

Ma certamente questo dio avrebbe potuto soccorrere e sal- XXXIX, 92
vare città così grandi e così belle: voi stessi, infatti, siete soliti dire che non c'è niente che un dio non possa fare e, per giunta, senza fatica alcuna: come, invero, le membra degli uomini, senza alcuno sforzo, si muovono ad opera della mente e della volontà, così dalla potenza degli dei – a vostro avviso – tutte le cose possono essere create e mosse e subir mutamento. Né voi fate queste affermazioni per superstizione o a guisa di vecchierelle, ma fondandovi su una costante e razionale legge di natura: infatti la sostanza materiale del mondo, da cui derivano e in cui sono tutte quante le cose, a parer vostro è, nella sua interezza, flessibile e mutevole, fino al punto che non esiste nulla che da essa non possa, anche immediatamente, essere plasmato e trasformato; invece essa, nella sua totalità, è foggiata e moderata dalla divina provvidenza: questa dunque, in qualsivoglia direzione si muova, può effettuare tutto quello che vuole.

Ma allora essa o non sa quale sia il proprio potere o trascura le cose umane o non riesce a distinguere ciò che è il meglio. « Ma essa non si cura degli uomini singoli » dite voi. E non è 93
strano! Neppure delle città essa si preoccupa affatto, neppure dei popoli e delle genti. Ché, se essa tiene in dispregio anche queste, non c'è da stupirsi che da lei sia stato disprezzato tutto quanto il genere umano.

Ma come mai proprio voi dite che gli dei non si curano di tutte le singole cose, se voi stessi pretendete che dagli dei immortali siano minuziosamente distribuiti i sogni agli uomini (su questo argomento io intendo parlare appunto con te, perché

22. Antipatro di Tarso, antagonista di Carneade, aveva scritto un trattato *De ira* (cfr. *Stoic. vet. frag.* 67 Arnim).

è vostro il parere favorevole circa la veracità dei sogni) [23], e se voi stessi affermate che anche i nostri voti devono ricevere divine accoglienze? Indubbiamente sono uomini singoli a far voti: dunque la mente divina porge ascolto anche ai singoli! Vedete, quindi, che essa non è poi tanto indaffarata, come pensavate voi altri! Ma permettetele di dilatarsi, di far girare il cielo, di proteggere la terra, di placare il mare: perché essa lascia che tanti dei non facciano nulla e se ne stiano a riposo? Perché non ha messo a capo delle cose umane qualcuna di quelle divinità oziose [24] che – in numero straordinariamente grande – tu, o Balbo, hai passato in rassegna?

Queste cose, suppergiù, avevo da dire sulla natura degli dei, non per toglierla di mezzo, ma perché vi rendeste conto quanto essa sia oscura e con quanta difficoltà se ne possano dare schiarimenti [25].

Argomentazioni contro la divinazione in generale (CICERONE, *De divin.* II, III-X, 8-25)

III, 8 Orbene [1]: io devo rispondere a ciò che tu hai affermato, ma devo rispondere in modo tale da non fare alcuna affermazione, da indagare su ogni questione, sollevando per lo più dubbi e senza nutrir fiducia in me stesso [2]. Se, infatti, avessi da fare con certezza qualche asserzione, finirei col fare l'indovino proprio io, che pur nego l'esistenza della divinazione!

9 A dire il vero, mi induce a parlare quella che soleva essere l'istanza fondamentale di Carneade, ossia quali cose fossero oggetto della divinazione e se lo fossero quelle che vengono percepite per mezzo dei sensi. Ma appunto queste ultime noi

23. Si preannuncia qui la critica all'arte divinatoria, che verrà sviluppata soprattutto nel secondo libro del *De divinatione*.

24. Qui la critica anti-stoica di Cotta-Carneade coincide con quella mossa all'epicureo Velleio in *De nat. deor.* I, XXIII, 63.

25. La conclusione non intende essere ateistica, ma anti-teologica. Sarà, questo, anche l'atteggiamento dei Neo-pirroniani.

1. Cicerone sta replicando alle argomentazioni che suo fratello Quinto ha addotte, nel primo libro del *De divin.*, a favore dell'arte divinatoria.

2. Insomma: in piena conformità con le posizioni critico-sospensive dell'Accademia Nuova.

le vediamo, le udiamo, le gustiamo, le odoriamo, le tocchiamo. Non ci può essere, allora, tra esse alcuna cosa che noi avvertiamo per mezzo di un istinto di preveggenza della nostra mente più che per mezzo della stessa natura. O forse un qualche indovino, se è privo della vista degli occhi al pari di Tiresia, potrebbe dire quali cose siano bianche e quali nere, oppure, se è sordo, potrebbe riconoscere la varietà delle voci e dei ritmi? Pertanto la divinazione non può essere applicata a nessuna di quelle cose che sono recepite dal senso.

Ma neppure in quelle cose di cui si occupa l'arte c'è bisogno di divinazione![3] Infatti noi siamo soliti condurre al capezzale degli ammalati non vati e indovini, ma medici, e quelli che vogliono imparare a suonare cetre e flauti non imparano il modo di usarli dagli aruspici, ma dai musici. E lo stesso ragio- 10
namento vale anche per le lettere e per tutte le altre cose di cui si dà insegnamento. Pensi forse tu che i cosiddetti indovini siano in grado di dire se il sole sia più grande della terra oppure sia tanto grande quanto appare? E se la luna splenda di luce propria oppure utilizzi quella del sole? E quali siano i movimenti del sole e della luna? E quelli delle cinque stelle che sono dette « erranti »? Quelli che sono ritenuti indovini non professano di saper dare una risposta a questi interrogativi né di saper precisare quali teoremi di geometria siano veri e quali falsi: queste, infatti, sono spettanze dei matematici e non degli indovini.

Di quelle questioni, poi, che hanno a che fare con la filo- IV
sofia ce n'è forse alcuna alla quale un qualche indovino sia solito dare risposta o su cui di solito venga consultato? Che cosa sia il bene, che cosa il male, che cosa ciò-che-non-è-né-l'uno-né-l'altro?[4] Queste son cose che spettano ai filosofi! Ebbene? A proposito del dovere, c'è forse qualcuno che con- 11
sulti l'aruspice circa il modo in cui ci si debba comportare con i genitori, con i fratelli, con gli amici? Su come si debbano gestire il danaro, una carica pubblica, un comando militare? Su queste cose si sogliono consultare i sapienti, non gli indovini.

3. Carneade utilizza a scopo dialettico la concezione socratica del « sapere competente » (cfr. MAIER, *Socrate*, trad. it., I, pp. 185-8).

4. Ossia l'ἀδιάφορον dell'etica stoica, a proposito di cui c'era, come notava Seneca (*Ep.* LXXII, 15), « grande discrimen » presso gli Stoici stessi.

Ebbene? Certe questioni di dialettica o di fisica possono essere risolte con la divinazione? I problemi circa l'unità o la pluralità dei mondi e circa gli elementi primordiali da cui nascono tutte quante le cose sono riservati ai fisici. In che modo, poi, si possa risolvere il sofisma del « mentitore », che i Greci chiamano ψευδόμενον [5], o come ci si possa opporre al sorite [6] (che, se fosse necessario, si potrebbe chiamare « acervalis » con termine latino; ma non ce n'è bisogno, giacché, come il termine « filosofia » e molti altri vocaboli greci, così anche il termine « sorite » è di uso abbastanza comune nella lingua latina), anche queste cose, insomma, ce le diranno i dialettici, non gli indovini. Ebbene? Quando si cerca quale sia la forma migliore di governo o quali leggi e quali costumi siano utili o inutili, si manderanno a chiamare gli aruspici dall'Etruria oppure lo stabiliranno quei cittadini più ragguardevoli ed eletti che sono gli esperti del diritto pubblico?

12 In conclusione: se non c'è alcuna divinazione né di quelle cose che sono soggette ai sensi né di quelle che sono incluse nelle arti né di quelle che sono dibattute in filosofia né di quelle che hanno a che vedere con l'attività pubblica, io non capisco affatto di che diamine essa si occupi: la divinazione, infatti, o dovrebbe riguardare tutte le cose oppure bisogna assegnarle un qualche settore di cui essa si occupi. Ma né la divinazione riguarda tutte le cose, come ha mostrato il nostro ragionamento, né si trova un campo o un settore particolare di cui noi possiamo darle la prerogativa [7].

v Sta attento, allora, che la divinazione non esiste affatto! A questo proposito c'è un verso greco che è divenuto popolare:

Chi ben pensa io lo chiamo ottimo vate [8].

E forse che il vate saprà congetturare meglio di un pilota

5. Per questo sofisma attribuito ad Eubulide di Mileto cfr. test. 64 Döring e relativo commento.

6. Il sofisma del mucchio, di origine zenoniano-eleatica (cfr. ARISTOT. *Phys.* VII, 5, 250a, 20-24), sfruttato dalla dialettica megarica (cfr. CIC. *Lucull.* XVI, 49; DÖRING, *Die Megariker*, pp. 111-2 e G. SILLITTI, *Alcune considerazioni sull'aporia del sorite* in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna, 1977, pp. 75-92).

7. Carneade-Cicerone, anticipando la disamina dei particolari tipi di divinazione, applica il metodo analitico-diairetico fondato da Platone.

8. Il verso è probabilmente di Euripide.

quale tempo farà, o con maggiore perspicacia di un medico quale sia la natura di una malattia, oppure egli, fondandosi sulle congetture, saprà gestire la condotta di una guerra con maggior prudenza di un generale?

Ma mi sono accorto, o Quinto, che tu con cautela vieni a 13
separare la divinazione da quelle congetture che postulano arte e competenza e da quelle cose che vengono apprese per mezzo dei sensi o di attività tecniche, e che tu dai la seguente definizione: « divinazione è predizione e presentimento di quelle cose che sono dovute al caso »[9]. Anche così, però, sono risospinto anzitutto allo stesso punto di prima. Infatti il medico e il pilota e il generale hanno un presentimento delle cose fortuite. E allora, un aruspice o un augure o un qualche vate qualsiasi o uno che sta sognando sarà forse in grado di congetturare che un malato si riscatterà dal morbo o una nave dal pericolo o un esercito dall'imboscata, meglio di un medico, di un pilota o di un generale? Anzi tu dicevi[10] che l'indovino 14
non ha neppure la spettanza di certe cose, come, ad esempio, la facoltà di presentire per mezzo di certi segni l'imminenza di venti o di piogge (e in quell'occasione tu hai recitato a memoria la mia traduzione di certi versi di Arato), quantunque anche questi fenomeni siano dovuti al caso: essi, infatti, accadono per lo più, non sempre. Qual è, allora, e su che cosa verte quel presentimento delle cose fortuite che tu chiami divinazione? Difatti ciò che si può presentire per mezzo dell'arte o della ragione o dell'esperienza o della congettura tu non pensi che vada assegnato agli indovini, bensì agli esperti. Resta quindi la possibilità di riservare alla divinazione solo quelle cose fortuite che non possono essere previste per mezzo di nessun'arte e di nessuna sapienza: sicché, ad esempio, se qualcuno avesse detto, molti anni prima, che il famoso Marco Marcello[11], tre volte console, sarebbe perito in un naufragio, certamente avrebbe indovinato: ché egli non avrebbe potuto saperlo per mezzo di nessun'altra arte o sapienza.

9. Cfr. *De divin.* I, V, 9.
10. In *De divin.* I, V, 7 segg.
11. Nipote di M. Marcello, vincitore di Siracusa; morì in un naufragio, mentre si recava in Numidia presso Massinissa (cfr. Cic. *De fato* XVII, 33).

Dunque, è divinazione il presentimento di siffatte cose che sono riposte nella fortuna [12].

VI, 15 Ma ci può essere mai un qualche presentimento di quelle cose per le quali non c'è alcuna ragione che debbano accadere? Che altro è, infatti, la sorte, che altro la fortuna o il «caso» o l'«evento» se non il fatto che un qualcosa «accade» o «avviene» anche in un modo diverso? [13] E come mai, allora, si può presentire o predire quello che accade senza alcun motivo, per cieco caso o secondo la volubilità della fortuna?

16 Il medico prevede con la ragione l'aggravarsi della malattia, il generale le imboscate, il pilota le tempeste; e tuttavia sovente si ingannano anche loro, che pur non opinano nulla senza un certo fondamento razionale: così, ad esempio, l'agricoltore, quando vede spuntare il fiore dell'ulivo, pensa che vedrà anche la bacca, e non lo pensa, ovviamente, senza ragione, ma tuttavia qualche volta s'inganna. Ma se s'ingannano quelli che non fanno alcuna affermazione senza fondarsi su una certa razionale congettura, quale stima bisogna fare della congettura di quelli che presentono il futuro in base a viscere o ad uccelli o a prodigi o ad oracoli o a sogni?

Non intendo ancora mettere in rilievo la nullità di certi segni, quali l'incisione del fegato, il gracchiare del corvo, il volo di un'aquila, la traiettoria di una stella, le voci degli invasati, le sorti e i sogni: su ciascuna di queste cose parlerò a tempo debito: [14] ora ne tratto in linea generale.

17 Come mai si potrebbe prevedere che accadrà un qualcosa che non presenta alcuna causa o alcun indizio per cui debba accadere? Le eclissi del sole e, così pure, quelle della luna sono previste molti anni prima da coloro che studiano con calcoli matematici i moti degli astri: costoro, infatti, predicono certi fenomeni che si verificheranno precisamente mercé una necessità naturale. Dalla traslazione assolutamente costante della luna essi vedono quando quest'ultima, † allontanata [15] † dalla

12. Riconducendo l'oggetto della divinazione nell'ambito della fortuna e del caso, Carneade-Cicerone svuota l'arte divinatoria di ogni certezza e l'accosta al probabilismo.

13. Per analoghi rilievi cfr. ARISTOT. *Phys.* II, 5, 196b 29 segg.

14. In *De divin.* II, XII segg.

15. Così il Marmorale, proponendo di sostituire il *facta* dei codici con *acta* o *iacta*.

regione del sole, va ad incappare nell'ombra che è proiettata dalla terra e che segna il limite della notte, e quando la medesima luna, passando al di qua del sole ed opponendosi ad esso, ne offusca la luce al nostro sguardo, e nell'ambito di quale costellazione verrà a trovarsi ciascuno dei pianeti in ogni stagione dell'anno, e quale sia il loro sorgere quotidiano. Ed è ben evidente il metodo praticato da quanti fanno queste predizioni!

Ma quanti dicono che troveremo un tesoro o che ci arriverà VII, 18
un'eredità, quale metodo seguono? O in quale successione naturale di cose è implicito ciò che accadrà? Ché, se queste cose e le altre che rientrano nel medesimo genere hanno una qualche necessità naturale simile alle precedenti, che motivo c'è – alla fin dei conti – per cui noi dobbiamo credere che accadranno per caso o fortuitamente per sorte? Niente è, infatti, tanto contrario alle costanti norme della ragione quanto la fortuna, sicché mi sembra che neppure a un dio possa capitare di sapere che cosa accadrà per caso o fortuitamente. Se, infatti, egli lo sa, quella tal cosa avverrà con certezza; se avverrà con certezza, non ci sarà fortuna alcuna; ma la fortuna c'è: epperò non c'è alcun presentimento delle cose fortuite.

D'altro canto, se tu neghi l'esistenza della fortuna e affermi 19
che tutti gli accadimenti presenti e futuri sono stati fatalmente determinati da tutta l'eternità, devi cambiare la definizione di divinazione che tu dicevi essere « presentimento delle cose fortuite ». Se, infatti, nulla può effettuarsi, nulla può « accadere », nulla può « avvenire » se non quello che da tutta l'eternità è stato decretato che si verifichi in un tempo stabilito, quale fortuna ci può essere? E, tolta di mezzo quest'ultima, quale posto rimane riservato alla divinazione che da te è stata definita « presentimento della cose fortuite »? Eppure tu dicevi che tutti gli accadimenti presenti e futuri sono contenuti dal fato. Senza dubbio il nome stesso di « fato » è roba da vecchierelle ed implica tante superstizioni! Ma, ciò nonostante, da parte degli Stoici se ne dicono tante a proposito di codesto fato.

Di esso, però, un'altra volta [16]: ora mi atterrò allo stretto indispensabile.

16. Allusione al trattato *De fato*, composto nello stesso periodo del *De natura deorum* e del *De divinatione*.

VIII, 20 Dunque: se tutto avviene per opera del fato, quale vantaggio mi reca la divinazione? Infatti ciò che l'indovino predice si verificherà comunque, sicché io non saprei quale rilievo abbia il fatto che un'aquila abbia indotto il mio amico Deiotaro [17] a rinunciare al viaggio: egli, se non fosse tornato indietro, avrebbe dovuto dormire in quella camera che la notte seguente sarebbe crollata; dunque egli sarebbe rimasto schiacciato dalle macerie. Ma, se questo era destinato, per lui non ci sarebbe stata via di scampo; e se non era destinato, non vi sarebbe incappato lo stesso.

A che giova, allora, la divinazione? E a che scopo mi vengono i moniti dalle sorti e dalle viscere e da qualsivoglia predizione? Se, infatti, era destino che nella prima guerra punica, sotto il consolato di L. Giunio e di P. Claudio, una flotta del popolo romano venisse distrutta da un naufragio e un'altra dall'affondamento provocato dai Cartaginesi, anche se i polli sacri avevano faustamente fatto ribattere a terra il cibo ingozzato [18], quelle flotte sarebbero andate distrutte ugualmente. Se, poi, quelle flotte non avrebbero corso pericolo di distruzione nel caso esclusivo che si fosse ottemperato agli auspici, allora non fu il fato a distruggerle; volete, invece, che tutto accada fatalmente: allora non c'è divinazione che tenga!

21 Se, poi, fu destino che nella seconda guerra punica l'esercito del popolo romano andasse distrutto al lago Trasimeno, si sarebbe forse potuto evitare quel disastro nel caso che il console Flaminio avesse obbedito a quei segni e a quegli auspici che gli vietavano d'ingaggiar battaglia? [19] Orbene: o l'esercito perì non per opera del fato oppure, se per fato perì (cosa che, ovviamente, voi avete l'obbligo di asseverare), anche se il console avesse obbedito agli auspici, sarebbe accaduta la stessa cosa, giacché i fati non possono essere mutati.

Ov'è, allora, codesta divinazione degli Stoici? Se tutto avviene per destino, essa non può darci alcun monito ad essere più cauti, giacché, qualunque sarà il nostro comportamento,

17. Per l'episodio qui riferito cfr. *De divin.* I, XV, 26.

18. Cfr. *De divin.* I, XV, 27-28, ove si ricorda che il console Claudio, irritato del fatto che i polli non avevano mangiato e subito rigettato il cibo (*tripudium solistumum*), fece gettare in mare i poveri animali dicendo: « Che bevano allora! ».

19. Cfr. *De divin.* I, XXXV, 77; Liv. XXII, 3; Val. Max. I, 6.

accadrà quello che dovrà accadere: se, invece, ciò può essere deviato, non c'è fato alcuno: quindi neppure divinazione, dal momento che essa riguarda proprio le cose che accadranno. Infatti non c'è nulla che accadrà con certezza, se, mediante un determinato atto cautelativo, può anche accadere che un fatto non avvenga.

Ma io personalmente reputo che la conoscenza del futuro IX, 22
non sia neanche vantaggiosa! Quale vita, infatti, avrebbe menato Priamo, se fin da giovane avesse saputo quali accidenti gli sarebbero capitati nella vecchiaia? Ma lasciamo stare le leggende e guardiamo i fatti più vicini a noi.

Nella *Consolazione* [20] ho fatto una rassegna della miserevole fine degli uomini più illustri della nostra città. Ebbene? Per non parlare dei più antichi, credi tu che sarebbe stato utile a Marco Crasso [21], nel tempo in cui era all'apice della potenza e della ricchezza, sapere che gli sarebbe stato ucciso il figlio Publio, che il proprio esercito sarebbe andato distrutto e che, infine, egli stesso sarebbe dovuto perire al di là dell'Eufrate con scorno e disonore? E pensi tu che Pompeo si sarebbe rallegrato dei suoi tre consolati, dei suoi tre trionfi, della gloria dovuta alle più smaglianti imprese, se avesse saputo che sarebbe stato trucidato nel deserto dell'Egitto dopo aver perduto l'esercito e che dopo la sua morte si sarebbero verificati quei fatti di cui non riusciamo a parlare senza pianto? E con quale 23
afflizione spirituale pensiamo che avrebbe menato la vita Cesare, se avesse divinato che in quel senato, che nella sua maggioranza era stato da lui stesso scelto, nella curia Pompeia, davanti alla statua dello stesso Pompeo, sotto lo sguardo di tanti suoi centurioni, sarebbe stato trafitto dai più nobili cittadini, ai quali egli stesso, in parte, aveva tributato ogni onore, e che sarebbe rimasto lì a giacere in modo tale che non aveva l'ardire di accostarsi al suo cadavere non solo nessuno dei suoi amici, ma finanche nessuno dei suoi schiavi?

Indubbiamente, dunque, l'ignoranza dei mali futuri è più utile della loro conoscenza!

A dire il vero, in nessun modo – specialmente da parte 24

20. A quest'opera perduta Cicerone fa riferimento in *De divin.* I, III.
21. Della morte del triumviro ha fatto menzione Quinto in *De divin.* I, XVI, 29-30.

degli Stoici – si potrebbe fare il seguente discorso: « Se l'avessero saputo prima, Pompeo non sarebbe andato in guerra, Crasso non avrebbe oltrepassato l'Eufrate, Cesare non avrebbe intrapreso la guerra civile ». Ciò equivarrebbe a dire che essi non ebbero una fine voluta dal fato; ma voi pretendete che tutto avvenga fatalmente: epperò a nulla sarebbe loro giovata la divinazione. Anzi, essi avrebbero perduto anche tutti i vantaggi della vita precedente: quale gioia, infatti, essi avrebbero potuto provare nella vita, se si fossero messi a pensare alla loro fine? Perciò, a qualunque appiglio si volgano gli Stoici, è inevitabile che tutta la loro ingegnosità rimanga atterrata. Se, infatti, ciò-che-avverrà può avvenire in un modo o nell'altro, la fortuna ha il pieno sopravvento; ma le cose che son soggette alla fortuna non possono essere certe. Se, invece, è certo quello che deve accadere a proposito di ciascuna cosa e in ciascun momento, quale aiuto mi potranno dare gli aruspici?

x, 25 Costoro, dopo aver affermato che le cose più tristi si manifestano per mezzo di segni, aggiungono, alla fine, che tutto andrà meglio se si compiono i riti espiatori: ma non si può trarre alcun sollievo da un rito di espiazione, se nulla accade al di fuori della volontà del fato. Se ne avvede Omero [22], quando raffigura Giove in lamenti per non essere capace di strappare alla morte, contro il destino, suo figlio Sarpedone. E proprio questo vuol dire il celebre verso greco a conferma di siffatta opinione:

Quello che ad essere è pronto, del sommo Giove è al di sopra [23].

E l'intero concetto di fato mi sembra che sia stato, a buon diritto, messo in ridicolo anche dal verso di un'Atellana. Ma in cose così serie non è il caso di scherzare!

Si concluda, dunque, il ragionamento così: se non si può prevedere che accada alcuna di quelle cose che accadono a caso per il solo fatto che esse non possono essere certe, non c'è divinazione alcuna; se, invece, esse possono essere previste proprio in virtù del fatto che sono certe e fatali, ancora una volta non c'è divinazione alcuna: tu, infatti, affermavi che quest'ultima si riferisce agli eventi fortuiti.

22. Hom. *Il.* XVI, 401 segg.
23. Questo verso, al pari di quello citato in V, 12, è, forse, di Euripide.

Questa prima schermaglia oratoria sia per noi quasi un'azione di pattuglia; ma adesso veniamo ai ferri corti e proviamo la possibilità di far battere in ritirata i grossi schieramenti della tua dissertazione!

Argomentazioni contro la divinazione artificiale (CICERONE, *De divin.* II, XII-XLVII, 28-99 *passim*)

a) Contro l'aruspicina.

Cominciamo con l'esame dell'aruspicina, che io credo debba XII, 28
essere pur coltivata per le pubbliche istituzioni e per rispetto della religiosità popolare [1]. Ora, però, siamo in un convegno riservato ed è permesso indagare la verità senza suscitare contro di noi alcuna recriminazione, specialmente nel caso mio, che nutro dubbi sulla maggior parte delle cose [2].

Facciamo in primo luogo, se lo consentite, un'ispezione delle viscere. Ci si può mai convincere che gli aruspici, fondandosi su una continua osservazione, posseggano in anticipo la conoscenza di ciò che si dice venga indicato dalle viscere? Quale continuità ha potuto avere codesta osservazione? O quale è stata la durata del tempo in cui si è potuto « osservare »? O in che maniera hanno potuto accordarsi tra loro e stabilire quale parte delle viscere rispecchi presagi ostili e quale ne rispecchi di favorevoli, e quali perigli o quale sorta di vantaggi vengano indicati dall'incisione del fegato? È possibile mai che su questi punti si siano messi d'accordo aruspici dell'Etruria e di Elide, dell'Egitto e di Cartagine? Un accordo siffatto, oltre a non essere possibile, non è neanche immaginabile, giacché noi vediamo che le viscere vengono interpretate da uno secondo una consuetudine e da un altro secondo un'altra e che il metodo interpretativo non è unico per tutti.

Indubbiamente, se nelle viscere è presente un qualche po- 29
tere che sia capace di disvelare il futuro, esso di necessità o è

1. Il conformismo scettico (che è analogo a quello di *De nat. deor.* III, XXXIX, 93) assume qui quasi il carattere di doppia verità.

2. Già Carneade aveva attenuata l'ἐποχή di Arcesilao; Cicerone attenua anche quella di Carneade.

congiunto alla natura universale oppure si conforma, in un certo qual modo, alla volontà degli dei e alla divina potenza. Ma con la natura universale, che con tanta grandiosità e limpidezza è diffusa in tutte le sue parti e in tutti i moti suoi, quale comunanza può avere non dirò il fiele di un pollo (ci sono, per la verità, alcuni pronti ad asseverare che le viscere di questi animali sono le più sensibili), ma persino il fegato di un toro ben impinguato, ovvero quale potenza naturale si riscontra in un cuore o in un polmone, fino al punto di poter manifestare i futuri accadimenti?

XIII, 30 Eppure Democrito [3], da fisico quale egli è – e non c'è nulla di più impertinente di questo genere di studiosi –, con bella arguzia si mette a motteggiare:

Quel ch'è davanti al piè nessuno guarda,
Ma le celesti plaghe van scrutando!

Anche lui, tuttavia, pensa che dal tenore e dal calore delle viscere vengano rese manifeste almeno queste cose, ossia il tipo di pascolo e l'ubertosità o la scarsità dei prodotti agricoli, anzi egli è del parere che le viscere forniscano indicazioni anche sulle stagioni salubri e su quelle pestilenziali. Beato mortale lui, che pure – lo so bene – non si lasciò mai scappare l'occasione di prendere in giro! E come mai proprio un uomo come lui si è pasciuto di così grosse corbellerie da non avvedersi che una coincidenza simile sarebbe stata « verosimile » esclusivamente nel caso che le viscere di tutto il bestiame del mondo avessero assunto simultaneamente lo stesso tenore e lo stesso calore? Ma, se nella medesima ora il fegato di una bestia si presenta liscio e pieno e quello di un'altra ruvido e striminzito, non c'è un bel niente che possa essere disvelato dal tenore e dal colore delle viscere!

31 Oppure tutto questo ha una certa affinità con l'aneddoto da te riferito [4] a proposito di Ferecide? Questi vide dell'acqua che era stata attinta da un pozzo e subito dichiarò che si sarebbe verificato un terremoto. Ma Ferecide fu molto modesto, a mio avviso, se si tiene conto che costoro, quando si è verificato un terremoto, hanno la faccia tosta di specificare la potenza che

3. 68 A 138 Diels-Kranz.
4. In *De divin.* I, L, 112. Cfr. 7 A 6 Diels-Kranz.

l'ha prodotto. Forse anche in base al colore dell'acqua montana hanno il presentimento di un siffatto fenomeno? Nelle scuole si van dicendo tante stupidaggini come queste; ma vedi tu se sia il caso di accordare la fiducia a tutte!

Ma ammettiamo pure che le corbellerie di Democrito siano 32
vere: quando mai noi, a proposito di questi fenomeni, ci mettiamo a scrutare le viscere? O quando mai abbiamo ascoltato dalla bocca dell'aruspice previsioni siffatte, dopo che costui ha scrutato le viscere? Costoro ci avvertono dei pericoli in base all'esame dell'acqua e del fuoco; talora preannunciano arrivi di eredità, talora di guai; s'impegnano a meditare con la massima scrupolosità sull'apice del fegato a pezzettino a pezzettino; e, se non riescono proprio a scovarlo, pensano che un guaio più funesto non poteva accadere!

Come sopra ho dimostrato, è senz'altro impossibile una XIV, 33
metodica osservazione di queste cose. Si tratta, allora, di un'invenzione dovuta all'arte e non a tutta una vetusta tradizione, se pure esiste una qualche arte di cose che non si conoscono: quale affinità esse hanno, d'altra parte, con la natura? E ammesso pure che quest'ultima sia tenuta unita da un solo concento e lo contenga in sé – come io vedo essere piaciuto ai « fisici », specialmente a quelli che hanno ribadito l'unità di tutto ciò-che-esiste [5] – quale stretto rapporto ci potrebbe essere tra il mondo tutto e la scoperta di un tesoro? Se, infatti, le viscere mi sanno indicare un maggiore accumulo del mio denaro e se questo avviene « per natura », allora, in primo luogo, le viscere hanno stretto rapporto col mondo tutto e, in secondo luogo, il mio profitto personale è contemplato dalla universal natura. Ma non si vergognano i fisici di affermare queste sciocchezze?

Ammettiamo pure che nella natura dell'universo sussista una qualche affinità, che anch'io concedo (gli Stoici, invero, creano un legame tra tante cose! [6]). Si dice che il fegatuccio dei topolini subisca una dilatazione durante la bruma [7] e che la nepitella selvatica emetta fiorescenza proprio nel giorno del

5. Allusione a Senofane o, anche, al monismo degli Stoici.

6. Allusione alla concezione stoica della συμπάθεια (cfr. *Stoic. vet. frag.*, II, 475, 534, 546, 1013, 1212 Arnim), su cui insisteva soprattutto Posidonio (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, 441-3; K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, pp. 92 segg., *Poseidonios*, in « RE », XXII, coll. 558 segg.).

7. Cfr. PLIN. *Nat. hist.* XI, 76.

solstizio d'inverno [8] e che le sue piccole membrane, ormai rigonfie, si rompano e che i semi delle mele, prima racchiusi nel centro di questo frutto, si spingano in direzioni contrarie e che nelle lire, quando si percuotono alcune corde, ne risuonino altre e che a tutte le ostriche e a tutte le conchiglie capiti di crescere o di decrescere a seconda della luna crescente o calante [9], e si crede che il taglio degli alberi sia opportuno nel periodo invernale, non appena la luna comincia a calare, perché
34 proprio allora gli alberi sono ben secchi [10]. E non è il caso di dilungarsi sulle acque marine e sulle maree, il cui flusso e riflusso è retto dal moto lunare. E si potrebbero citare a centinaia altri simili fenomeni per rilevare una naturale parentela tra cose che pur sono separate da distanze grandissime. Sì, concediamolo pure, giacché nessuna obiezione noi facciamo a siffatti argomenti: ma, alla fine dei conti, se si pratica nel fegato di un animale un certo tipo di incisione, si viene ad acclarare, forse, l'imminenza di un lucro personale? In base a quale naturale congiunzione e, potremmo dire, « consenso armonico » – che i Greci chiamano simpatia – può essere in rapporto l'incisione del fegato col mio piccolo tornaconto economico? O il mio profittuccio insignificante con cielo e terra ed universal natura?

XV Anche se procurerò grave danno alla mia tesi, ti concederò, se vuoi, persino la sussistenza di un qualche rapporto tra la
35 natura e le viscere di un animale. Ma, tuttavia, anche a voler fare questa concessione, come mai avviene che chi voglia ottenere buoni presagi immoli una vittima adatta ai suoi scopi? Era questo il punto che io ritenevo insolubile. Ma con quanta briosità esso vien risolto! Non provo vergogna certamente per te, di cui ammiro la precisione con la quale ricordi le cose, ma per Crisippo, per Antipatro, per Posidonio [11], i quali fanno le medesime osservazioni riferite da te, ossia che nella scelta della vittima ci fa da guida una certa facoltà sensitiva e divinatrice che si effonde attraverso il mondo intero. Anzi è molto migliore anche l'altro argomento, frequentemente utilizzato da

8. Cfr. *ibid.* II, 4.
9. Cfr. *ibid.* II, 41.
10. Cfr. *ibid.* XVI, 74.
11. *Stoic. vet. frag.* II, 1209 Arnim.

te e proclamato da loro, ossia che, nell'atto in cui qualcuno intenda compiere un sacrificio, proprio allora si verifica un mutamento nelle viscere, nel senso che un qualcosa o va via da queste o a queste si aggiunge, dal momento che tutte le cose obbediscono al volere degli dei.

Ma – credi a me! – a codeste sciocchezze non prestan fede 36
neanche le vecchierelle! Pensi tu che lo stesso vitello, se lo sceglie uno, lo troverà col fegato privo di apice, e se lo sceglie un altro, lo troverà con l'apice? Ed è mai possibile che si verifichi all'improvviso questa sottrazione o questa aggiunzione dell'apice, affinché le viscere si adeguino alla fortuna del sacrificante? Non v'accorgete – soprattutto in base alle indicazioni della vostra esperienza – che la scelta delle vittime implica tutto un gioco d'azzardo? [12] Difatti, dopo che si siano riscontrate viscere prive di apice – cosa di cui nulla sembra essere più funesto! –, la prossima vittima viene immolata dando le più fauste indicazioni. Dove sono, allora, le tremende minacce delle viscere precedenti? E come mai, tutto d'un tratto, gli dei si sono placati fino a tal segno?

Tu, però, hai citato [13] il caso della mancanza del cuore in XVI
un grosso toro quando Cesare fece un sacrificio; e poiché quella vittima precedentemente non avrebbe potuto vivere senza avere il cuore, quest'organo dovette necessariamente essere eliminato nel momento stesso dell'immolazione. Ma come mai avviene 37
che tu una cosa la capisci, ossia l'impossibilità che il bue vivesse senza cuore, e un'altra non riesci a scorgerla, ossia l'impossibilità che il cuore, tutto d'un tratto, se ne volasse via non so dove? Da parte mia, potrei anche ignorare l'importanza che il cuore ha per la sopravvivenza oppure sospettare che il cuore di un bue, già di formato alquanto ridotto, sia stato ancor più rimpicciolito da una malattia e si sia inflaccidito ed abbia perduto ormai ogni somiglianza con un vero e proprio cuore; ma tu quale motivo hai per credere che, mentre poco prima un toro grasso e grosso aveva il cuore, subito dopo, nell'atto del sacrificio, quest'organo sia scomparso? O forse, siccome vide

12. Quest'alea è strettamente legata al calcolo delle probabilità e si inserisce speculativamente nel pensiero più autentico di Carneade.
13. In *De divin.* I, LII, 119.

Cesare « senza cuore » [*excors*] [14] in abbigliamento porporino, rimase anche lui orbo del cuore?

Credi a me: l'intera cittadella della filosofia voi [15] consegnate al nemico, mentre cercate di difendere certi fortini! Difatti, con la vostra pretesa in merito alla veracità dell'aruspicina, voi scombussolate l'intera scienza della natura.

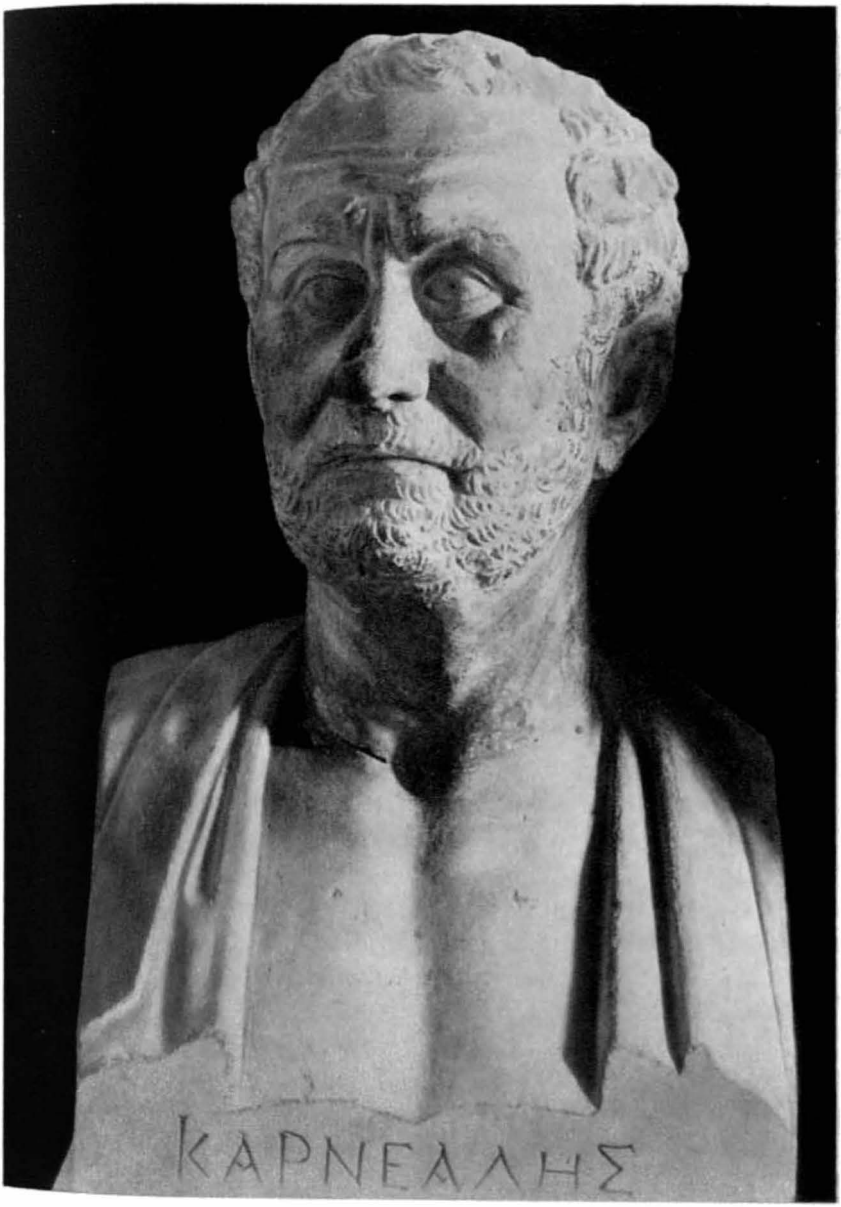
L'apice c'è nel fegato, il cuore c'è nelle interiora: ma ecco qui, non appena vi si verseranno sopra farro e vino, essi si dilegueranno di botto: un dio se li trascinerà con sé, un occulto potere li consumerà e li divorerà. Ma, allora, non sarà più la natura a causare la nascita e la morte di tutte quante le cose, ed esisterà qualcosa che o nasce dal nulla oppure nel nulla repentinamente si dilegua [16]. E quale fisico ha fatto mai una simile affermazione? La fanno gli aruspici: e, alla fine dei conti, tu credi che a costoro e non ai fisici si debba prestar fede?

XVII, 38 E non basta! Quando si fa un sacrificio in onore di più divinità, come avviene, alla fine, che per alcune di esse il rito è propizio e per altre no? E quale incoerenza da parte degli dei è codesta, ossia minacciar guai con le viscere che vengono prima e far buone promesse con quelle che vengono poi? Ovvero tra loro, spesso anche tra i più stretti congiunti, regna tanta discordia, fino al punto che le viscere riservate ad Apollo sono buone e quelle riservate a Diana non sono buone? Eppure il fatto più lampante è che le vittime addotte sono prese a caso, e quelle riservate a ciascuna divinità sono venute fuori quasi da un sorteggio [17].

« Ma appunto questo – obiettate voi – ha in sé un qualcosa di divino, ossia il fatto che, come accade nell'estrazione a sorte, a ciascuno la contingenza assegna quella vittima che gli viene poi effettivamente arrecata ».

Delle « sorti » parleremo tra poco [18], quantunque tu, col paragone del sorteggio, non confermi la causa delle vittime, ma infirmi quella delle sorti, mettendole a contatto con le bestie.

14. Il termine latino vale anche « insensato ».
15. Voi Stoici, che pur professate tanto razionalismo e tanta dialettica.
16. Si avrà, così, una sorta di creazionismo che ogni filosofo antico respingerebbe.
17. Ossia con criterio « probabilistico ».
18. In XLVI, 85 segg.



Busto di Carneade

(Parigi, Louvre).

O, forse, all'Equimelio [19], quando mandiamo qualcuno a pre- 39
levare un agnello, sarà prelevato per me quell'agnello che avrà le viscere adatte alla bisogna, se il mio garzone viene menato presso quell'agnello non dal caso, ma dalla guida di un dio? Ché se tu affermi, anche in ciò, una certa presenza della sorte congiunta con la volontà degli dei, io mi rammarico che i nostri Stoici abbiano offerto una buona occasione per farsi prendere in giro dagli Epicurei. E costoro si divertiranno un bel po', 40
giacché gli stessi dei furono introdotti da Epicuro [20], per ischerzo, come translucidi, percorribili dai venti e abitanti tra due mondi come tra due sacri recinti per timore di crollare, ed egli reputa che abbiano le stesse membra che abbiamo noi, senza farne, però, alcun uso. Costui, dunque, sbarazzandosi degli dei con un raggiro, giustamente non esita a sbarazzarsi anche della divinazione: ma gli Stoici non hanno la stessa coerenza che ha lui. Il dio di Epicuro non ha nulla da fare né per sé né per gli altri e, quindi, non può concedere agli uomini la divinazione; il vostro dio, al contrario, potrebbe anche fare a meno di concederla, senza, per questo, smettere di reggere il mondo e di badare agli uomini. Perché, allora, vi andate impigliando in 41
quei ragionamenti capziosi da cui non riuscite mai a districarvi?

Quando gli Stoici vogliono essere sbrigativi, fanno di solito questo sillogismo [21]: « Se gli dei esistono, c'è divinazione; ma gli dei esistono: dunque divinazione c'è ». Ma è molto più « probabile » il procedimento seguente: « ma non c'è divinazione: dunque gli dei non esistono » [22].

Vedi come parlano a vanvera: giungono persino alla conseguenza che, se non c'è divinazione, gli dei non esistono affatto.

La verità è però un'altra: la divinazione si elimina con un discorso chiarissimo; invece nell'esistenza degli dei bisogna credere [23].

19. Un quartiere romano adibito al mercato del bestiame.

20. Cfr. *De nat. deor.* I, III, 5.

21. Il sillogismo è stato enunciato da Quinto in *De divin.* I, V, 9.

22. La premessa maggiore, in tal caso, andrebbe mutata: « Se c'è divinazione, gli dei esistono ». Ma Carneade-Cicerone hanno preferito l'entimema per efficacia oratoria (cfr. A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, pp. 102-10).

23. Così lo Scetticismo è, forse, il primo ad introdurre quello che, nella Scolastica medioevale, si chiamerà « argumentum fidei ».

b) Contro la divinazione fulgurale.

XVIII, 42 Una volta eliminata codesta divinazione operata dagli « ispettori di viscere », se ne salta via tutta l'aruspicina.

Ma vengono, poi, prodigi e fulmini!

Per i fulmini, però, vale l'osservazione continua, mentre, nel caso dei prodigi, il più delle volte si tirano in ballo ragionamento e congettura.

Orbene: cosa c'è in un fulmine che si presti all'osservazione metodica? Gli Etruschi divisero il cielo in sedici zone. Fu un'operazione facile, questa: raddoppiare quelle che consideriamo anche noi, poi raddoppiare ancora una volta, allo scopo di imparare, in seguito a questa suddivisione, da quale parte sia venuto il fulmine.

Ma, anzitutto, quale importanza ha tutto ciò? E, in secondo luogo, quale ne è il significato? Non risulta, forse, lampante che, in base al primo sbigottimento degli uomini – dovuto allo spavento che essi provavano per i tuoni e il guizzar dei lampi –, sorse la credenza che questi fenomeni venissero prodotti da Giove, onnipotente signore di tutte le cose? [24] Ecco perché è scritto nei nostri *Annali Sacri*: « Quando Giove tuona
43 e folgora, è empio tenere i comizi popolari ». Ma questo fu, forse, decretato per opportunismo politico, giacché ⟨gli ottimati⟩ [25] andavano a caccia di un pretesto per scansare i comizi. E così il fulmine rimase un impaccio esclusivamente per i comizi, mentre per tutti gli altri affari lo riteniamo di ottimo auspicio, se scoppia a sinistra.

Ma degli auspici parleremo altrove [26]: ora trattiamo fulmini.

XIX Un'affermazione che i fisici non dovrebbero fare mai è questa: « Un qualcosa di certo viene significato da cose incerte » [27].

Per la verità, io non credo che tu giunga fino al punto di credere che i Ciclopi fabbricarono per Giove il fulmine nel-
44 l'Etna: sarebbe, infatti, strano come mai Giove lo lanciasse tante volte, pur avendone uno solo; né egli potrebbe far ricorso

24. Cfr. Hor. *Carm.* III, 5, 1-2.

25. Su questa strumentalizzazione aristocratica delle credenze popolari cfr. Liv. I, 16.

26. In capp. XXXVIII, 80 segg.

27. Il discorso di Carneade-Cicerone si inserisce nella complessa problematica scettica del segno (cfr. Sext. Emp. *Adv. log.* II, 144-155 e mie osservazioni di pp. XXXII-XXXVII della traduzione italiana).

ai fulmini per avvisare gli uomini su quello che si debba fare o scansare.

Credono, invero, gli Stoici che quelle esalazioni terrestri che sono fredde, non appena cominciano a fluire, divengano venti, mentre, allorché si infiltrano in una nube e ne cominciano a staccare e a far cascare giù con sé ogni parte meno compatta e a ripetere questa loro azione con maggiore frequenza e intensità, proprio allora si verifichino lampi e tuoni; se, infine, il fuoco sprizzante dall'attrito delle nubi cade in basso, ecco che si ha il fulmine. Ma, allora, noi andiamo cercando un'interpretazione del futuro fondandoci su un fenomeno che si produce per forza naturale e senza alcuna regola costante e ad intervalli non fissi? Ovviamente Giove, se si esprimesse con siffatti segni, quanti fulmini scaglierebbe a vuoto! Quale vantaggio se ne trae, infatti, quando li scaglia 45
in mezzo al mare? E quale, quando li vibra sui più alti monti, cosa che avviene il più delle volte? Cosa, quando nel cuore dei deserti? Cosa, quando in contrade dove sono popolazioni presso cui l'osservazione di questi fenomeni non viene praticata affatto? . . .

c) Contro l'interpretazione dei prodigi.

Non ho perduto completamente la speranza che codeste XXI, 48
cose siano vere; ma non so, e vorrei imparare da te.

Poiché, infatti, mi sembrava che certi fenomeni si verificassero per mera coincidenza in modo conforme alle predizioni divinatorie, tu hai parlato a lungo a proposito del caso [28], facendo notare, ad esempio, che il Venerio [29] può uscire per caso se si gettano quattro dadi; ma che se si gettano quattrocento dadi, non si può attribuire al caso l'uscita di cento Venerî.

Anzitutto io non saprei perché questo non sia possibile, ancorché non ho voglia di contrastarti. Ma di simili argomenti tu fai uso e abuso! Metti a tua disposizione quello dell'aspersione dei colori [30], quello del grifo della scrofa [31] e tantissimi altri.

28. Il caso è strettamente legato al nostro calcolo delle probabilità.
29. Nell'antico gioco dei dadi si aveva il Venerio – ossia il punto migliore – quando ciascuno dei quattro dadi mostrava un numero diverso dall'altro.
30. Cfr. *De divin.* I, XIII, 22.
31. Cfr. *ibidem*, 23.

Dici che Carneade immagina la stessa cosa a proposito della testa di Pan [32], quasi che ciò non sia potuto accadere fortuitamente e che all'interno di ogni blocco di marmo non possano celarsi necessariamente teste degne persino di Prassitele. Difatti, anche quelle di Prassitele vengono prodotte per detrazione dal blocco, e Prassitele non vi aggiunge nulla; ma, quando si è tolta molta quantità di marmo e si è arrivati ai lineamenti del volto, allora si può capire che stava già al di dentro del
49 marmo quell'immagine scultorea che è ormai levigata. Un qualcosa di simile, dunque, può essere uscito fuori spontaneamente anche dalle cave di Chio.

Ammettiamolo pure! Ma che cosa se ne conclude? Non hai mai osservato nelle nuvole la forma di un leone o di un ippocentauro? È possibile, dunque, ammettere – cosa che ti rifiutavi di fare – che il caso imiti la realtà.

XXII E siccome abbiamo discusso abbastanza di viscere e di fulmini, ci resta da parlare dei prodigi per esaurire la trattazione di tutta quanta l'aruspicina.

Tu hai citato [33], ad esempio, il parto della mula. Fatto miracoloso, perché non si riscontra sovente! Ma se non c'era possibilità che accadesse, non sarebbe accaduto. E contro tutti i prodigi valga questo: che non è mai avvenuto quello che non sarebbe potuto avvenire; se, invece, poteva avvenire, non si tratta di miracolo.

L'ignoranza delle cause produce meraviglia per un accadimento che non si era mai riscontrato prima; se, però, la medesima ignoranza sussiste per accadimenti di frequente riscontro, non proviamo meraviglia. Infatti chi si stupisce che una mula abbia partorito, ignora come possa partorire una cavalla o, in linea generale, quale forza naturale causi il parto di un animale. Ma costui non si meraviglia di ciò che vede frequentemente, ancorché non sappia il perché del suo accadere; se, invece, avviene ciò che egli non ha mai visto prima, pensa che si tratti di un prodigio. Ma, allora, il vero prodigio risiede

32. L'episodio del Panisco di Chio, ricordato da Quinto in *De divin.* I, XIII, 23, si trova riportato anche in PLIN. *Nat. hist.* XXXVII, 4, da cui gli scultori del Rinascimento – e in particolare Michelangelo – trassero la concezione della « negatività » del loro lavoro.

33. In *De divin.* I, XVIII, 36.

nell'atto in cui la mula concepisce o in quello in cui partorisce? Forse è contro natura il concepimento, ma il parto è quasi scontato! . . .

A dire il vero, ogni congettura su cui la divinazione si fonda, XXVI, 55
viene spinta – a seconda delle naturali facoltà degli uomini – in molte e diverse e finanche contrastanti direzioni particolari. Come, infatti, nei processi giudiziari una è la congettura dell'accusa, un'altra è quella della difesa e, tuttavia, sono plausibili quelle di entrambe, così, a proposito di tutti quei fenomeni che vengono indagati per via congetturale, si parla in maniera ancipite. Ma, per quei fatti che ci vengono offerti ora dalla natura e ora dal caso (qualche volta l'analogia è anche motivo di errore) [34], è segno di grave stoltezza ritenere promotori gli dei, senza ricercarne le cause reali [35].

Tu credi che i vati della Beozia riuscissero a prefigurare a 56
Lebadia [36] la vittoria dei Tebani dal canto dei galli, perché questi animali se ne stanno zitti quando perdono e si mettono a cantare quando vincono. Ma, allora, Giove ad una città tanto importante si mise a dar segnale per mezzo di pollastri! Ed è poi vero che quei pennuti non sogliono cantare se non vittoria? Ma allora essi continuarono a cantare, eppure non avevano vinto. « Ecco il prodigio » – dirai tu. Straordinario davvero! Come se avessero cantato pesci, e non galli! Ma quale momento c'è in cui essi non cantino, vuoi di notte, vuoi di giorno? Ché se, quando sono vincenti, vengono stimolati a cantare quasi da una gioia ardente, fu possibile che ci fosse anche un qualche altro gioioso motivo ad indurli al canto.

Democrito [37], almeno, spiega ottimamente la causa per cui 57
i galli cantano prima dell'alba: dopo aver sgombrato il cibo dallo stomaco e dopo averlo distribuito con la digestione in

34. Secondo la logica classica, quando l'analogia si fonda su una *quaternio terminorum* i cui elementi non siano pienamente omogenei ma soltanto simili, si ha la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος e, quindi, l'errore.

35. La difesa carneadeo-ciceroniana di un'aitiologia naturalistico-scientifica è qui condotta solo per motivo polemico contro l'aitiologia teologica. D'altra parte essa preannuncia la difesa delle cause procatartiche, su cui insisterà la Medicina Empirica.

36. Cfr. *De divin.* I, XXXIV, 74, ove Quinto parla del continuo cantare dei galli mentre si eseguivano sacrifici a Trofonio.

37. 68 A 158 Diels-Kranz.

ogni parte del corpo, essi sogliono cantare, soddisfatti del loro riposo: essi, che come dice Ennio:

Nel notturno silenzio
Danno l'appoggio con le fauci rosse,
Cantando, e con un plauso batton l'ali [38].

Ma allora: dal momento che quest'animale è spontaneamente tanto disposto al canto, perché mai è saltato in mente a Callistene [39] di asserire che gli dei hanno attribuito ai galli « il segno del canto », quando era ben possibile che si trattasse solo di un effetto della natura o del caso?

XXVII, 58 Si diede in senato l'annuncio [40] che c'era stata una pioggia di sangue, e che anche il rio Atrato scorreva sangue e che le statue degli dei avevano trasudato. Ma non pensare che ad una siffatta notizia avrebbero prestato fede un Talete o un Anassagora o qualche altro filosofo della natura. Sangue e sudore, infatti, non emanano se non da corpo vivo. Ma una certa trascolorazione, dovuta a contatto di zolle diverse, può somigliare moltissimo al sangue, e l'umidità sopraggiunta dall'esterno sembra imitare il sudore, come si riscontra nell'intonaco delle nostre case. In tempo di guerra, poi, questi fenomeni si moltiplicano e si ingigantiscono a causa delle nostre paure, mentre non vengono avvertiti in tempo di pace; eppure sono i medesimi. A ciò si aggiunge anche il fatto che nella paura e nel pericolo vi si crede più facilmente e li si crea più impunemente [41].

59 E noi saremo così leggeri e sconsiderati da credere al miracolo, se un qualche oggetto è stato rosicchiato dai topi, che non fanno altro se non questo per natural bisogno? Il fatto che prima della guerra marsica i topi avessero rosicchiato – come hai detto tu [42] – gli scudi a Lanuvio, fu proclamato dagli aruspici portento funestissimo: come se ci fosse una differenza se i topi, che stanno sempre a rodere qualcosa giorno e notte, avessero corroso scudi o stacci! Se stiamo dietro a queste stupidaggini, allora, poiché poco fa a casa mia i topi hanno ro-

38. Sono versi dell'*Iphigenia* (frr. 226-8 Warmington).
39. Lo storico Callistene di Olinto (IV sec. a. C.), cugino di Aristotele, fu autore di *Elleniche* e di *Fatti di Alessandro* (cfr. *Frag. hist. graec.*, 124 Jacoby).
40. Cfr. *De divin.* I, XLIII, 98.
41. Cfr., ad esempio, Liv. XXIV, 8, 6, per i prodigi della battaglia di Canne.
42. In *De divin.* I, XLIV, 99.

sicchiato la *Repubblica* di Platone, avrei dovuto nutrir timori per la sorte del nostro Stato, oppure, se fosse stato rosicchiato il libro di Epicuro *Sul piacere*, avrei dovuto credere ad un immediato rincaro dei generi alimentari sul mercato!

O intendi dire che noi restiamo sbigottiti solo quando ci xxviii, 60
vengono a parlare di nascite portentose di animali o di uomini? Per non dilungarmi, ogni spiegazione razionale di questi fenomeni è una sola: tutto quello che nasce, di qualsivoglia sorta esso sia, ha necessariamente una causa naturale [43]; quindi, anche se è venuto fuori scavalcando la consuetudine, non può tuttavia venir fuori scavalcando la natura. Se ti è possibile, dunque, mettiti ad indagare la causa di un fatto che tu riscontri per la prima volta e per il quale tu provi meraviglia; e se non ne troverai alcuna, ritieni tuttavia per acclarato questo, ossia che niente sarebbe potuto accadere senza una causa, e scaccia con un ragionamento adeguato alla natura quello spavento che è stato prodotto in te dalla novità del fatto. Così tu non verrai terrorizzato né da sussulti della terra né dallo squarciarsi del cielo né da piogge di pietre o di sangue né da una stella che cade né dall'apparizione di celesti facelle [44].

Se di tutti questi fenomeni io chiedessi la causa a Crisippo [45], 61
anche lui, che pur difende la divinazione, non asserirà mai che essi sono accaduti fortuitamente, anzi mi darà una spiegazione naturale di ciascuno di essi: nulla, infatti, può accadere senza causa, e non accade cosa alcuna che non abbia possibilità di accadere; e se è accaduto quello che era possibile che accadesse, non deve sembrare un portento: epperò non esiste portento alcuno. Difatti, se si deve stimare portento quello che avviene di rado, il vero portento è, allora, l'esistenza del sapiente [46], giacché, a mio avviso, si è riscontrato più di frequente il parto di una mula che l'esistenza di un sapiente.

A questo punto tutto il ragionamento di prima trova la sua

43. Come in XXVI, 55 bisogna ritenere solo polemico l'appello di Carneade-Cicerone alla causa naturale, quantunque un attacco a fondo contro quest'ultima sia stato condotto non da Carneade, ma da Enesidemo (cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 218-264).

44. Di tutti questi prodigi ha parlato Quinto in *De divin.* I, XLIII.

45. Cfr. *De divin.* I, XV, 35.

46. Su questa introvabilità del sapiente, sostenuta dagli stessi Stoici, insistono sovente gli Scettici (cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 133).

conclusione: né ciò che non sarebbe potuto accadere è mai accaduto, né ciò che sarebbe potuto accadere è un fatto prodigioso: pertanto non esiste assolutamente alcun prodigio. E proprio questa si dice che sia stata l'arguta risposta data da un congetturatore e interprete di sogni a chi una volta gli riferì, come fatto prodigioso, che un serpente si era attorcigliato intorno alla sbarra dell'uscio. « Prodigio sarebbe stato – disse l'interprete –, se fosse stata la sbarra ad attorcigliarsi attorno al serpente ». Con questo « responso » egli intese dichiarare, con la massima franchezza, che nessuna cosa la quale abbia la possibilità di accadere è un prodigio . . .

d) Contro gli auspici.

VIII, 80 Lascia da parte il bastone augurale di Romolo [47], che tu dici non sarebbe potuto andare in fumo neanche nel più grosso incendio, e non tenere in nessun conto la cote di Atto Navio! [48] In sede filosofica non si deve riservare nessun posto all'invenzione di storielle: sarebbe stato compito di un filosofo esaminare in primo luogo la stessa natura della divinazione augurale in genere, poi la sua invenzione e, infine, la sua struttura.

Qual è, dunque, quella legge di natura che permette ai pennuti, che svolazzano saltuariamente qua e là, di esprimere qualche segno e talora di vietare l'esecuzione di un'azione, talora di comandarla, a seconda della maniera di volare o di cantare? E perché, poi, è stata accordata la possibilità di fare un auspicio sicuro ad alcuni da destra e ad altri da sinistra? In che modo o in quale epoca o da chi diremo che sono state inventate queste corbellerie? Gli Etruschi, almeno, ritengono inventore della loro attività un fanciullo nato dall'aratro [49]: ma chi riterremo noi? Atto Navio? Ma più antichi di lui di parecchi anni furono Romolo e Remo, auguri entrambi, come vuole la tradizione. Oppure diremo che queste sono invenzioni dei Pisidi o dei Cilici o dei Frigi? Ma, allora, daremo l'assenso

47. Per questo *lituus* che gli auguri portavano come insegna della loro carica cfr. *De divin.* I, XIII, 30.

48. Per la leggenda di Atto Navio che, sotto il regno di Tarquinio Prisco, avrebbe tagliato la cote col rasoio, cfr. *De divin.* I, XVII, 32; LIV. I, 36; VAL. MAX. I, 4, 1; DIONIS. ALIC. III, 70; LACTANT. *Div. inst.* II, 7.

49. Questo fanciullo è Tagete, figlio di Genio e nipote di Giove, menzionato in *De divin.* II, XXIII, 50 e, tra l'altro, in OVID. *Metam.* XV, 558-9.

ad una credenza secondo cui uomini incivili siano gli inventori di un'arte divina?

« Ma – tu obietti – tutti i re, i popoli e le nazioni praticano XXXIX, 81
gli auspici! » Come se non ci fosse un qualcosa tanto largamente divulgato quanto l'insipienza, o come se, proprio tu, nel dare un giudizio, tenessi conto della massa! [50] È così piccolo il numero di coloro che affermano che il piacere non è un bene: anzi i più affermano che esso è il bene supremo! Ma forse che, per il grande numero di costoro, gli Stoici recedono dal loro punto di vista? O forse, nella maggior parte dei casi, la massa si attiene alla loro autorità? Che c'è di strano, allora, se in ogni ramo della divinazione le coscienze deboli accolgono codeste superstizioni senza saper discernere la verità?

Quale compatta e stabile coerenza, poi, sussiste tra gli 82
auguri? Secondo l'usanza nostrana di intendere l'augurio, Ennio disse [51]

Allora a sinistra tonò, a cielo sereno: e fu bene!

L'Aiace omerico, invece, esprime non so quale sua lagnanza per l'intraprendenza dei Troiani, annunciandola nel modo seguente [52]:

Prosperi segni diè Giove per loro con folgori a destra.

Così per noi paiono migliori gli auspici a sinistra, per Greci e barbari quelli a destra. Eppure io so che, quando gli affari vanno bene, voi li chiamate « sinistri » anche se si fanno a destra; ma è indubitabile che i nostri hanno chiamato l'auspicio « sinistro » e gli stranieri lo hanno chiamato « destro » perché così sembrava meglio nella maggior parte dei casi.

Che grave disaccordo è mai questo! E allora? Visto che 83
gli auguri si servono di uccelli diversi e di segni diversi, ed eseguono in modo diverso le loro osservazioni e danno responsi diversi, non si deve necessariamente reputare che una parte di queste cose è stata assunta erroneamente, una parte per superstizione e una buona parte allo scopo di ingannare? . . .

50. Tanto gli Stoici quanto gli Scettici non tenevano in gran conto la massa (cfr. *Stoic. vet. frag. Diog.*, III, 86 Arnim; SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 327-335).
51. *Ann.* 454 Warmington.
52. HOM. *Il.* IX, 236.

e) Contro le sorti.

XLI, 85 Ci restano le sorti e i Caldei e poi giungeremo presso i profeti ed i sogni.

Ma pensi tu che valga la pena di parlare delle sorti? E che cos'è una sorte? È quasi la medesima cosa che giocare alla morra o a dadi o a dama, ossia far cose in cui prevalgono l'azzardo e il caso, non la ragione e il senno. Tutta questa invenzione si basa su una serie di inganni e mira al guadagno o alla superstizione o all'errore.

Ma, come abbiamo fatto nel caso dell'aruspicina, così vediamo anche adesso cosa ci dice la tradizione a proposito delle sorti più note.

Le *Cronache* di Preneste riportano che Numerio Suffustio, uomo onorevole e ben noto, avendo ricevuto da sogni frequenti e alla fine anche minacciosi l'ordine di togliere la roccia da una località stabilita, sotto lo spavento di quelle visioni cominciò ad eseguire quell'ordine tra la derisione dei suoi concittadini; pertanto, dalla frattura di un macigno balzarono fuori le sorti scolpite su legno di rovere in lettere arcaiche. Oggigiorno questa località è recintata con venerazione presso il tempio di Giove Fanciullo, che, da lattante, sedendo con Giunone in grembo alla Fortuna, proteso verso la mammella, viene adorato col
86 massimo scrupolo dalle matrone. E si tramanda che, alla stessa epoca, in quel luogo ove è ora il tempio della Fortuna, sgorgò miele da un ulivo e gli aruspici affermarono che quelle sorti sarebbero divenute famosissime, e per loro ordine da quell'ulivo fu fatta un'urna e in questa vennero nascoste le sorti di cui ai nostri giorni si fa l'estrazione, solo quando la Fortuna lo consiglia.

Ma, allora, quale sicurezza ci può essere in queste sorti che, per consiglio della Fortuna, vengono mescolate ed estratte dalla mano di un fanciullo? E in che modo, poi, esse furono poste in quel luogo? E chi tagliò, piallò ed incise quel legno di rovere?

« Non c'è nulla – essi suggeriscono – che un dio non possa fare ». Oh, se avesse fatto meno stupidi gli Stoici, perché costoro non prestassero fede a tutto con superstizione scrupolosa e miserevole!

Questo tipo di superstizione è stato estromesso dalla vita ordinaria: la bellezza e la vetustà del tempio conservano, an-

cora oggi, il nome delle « sorti prenestine », anche se soltanto tra il popolino. Quale magistrato, infatti, quale uomo di un 87
certo rilievo ricorre alle sorti?

Nelle altre località, comunque, le sorti si sono completamente congelate. E Clitomaco riferisce che Carneade soleva usare la seguente espressione: « In nessuna località al di fuori di Preneste ho visto una Fortuna più fortunata » [53].

Perciò questo tipo di divinazione saltiamolo a piè pari.

f) Contro l'astrologia.

Veniamo ai prodigi dei Caldei! XLII

A proposito di questi prodigi, Eudosso [54], allievo di Platone e senz'altro il primo degli astronomi a giudizio dei più competenti, è del parere – come ha lasciato per iscritto – che ai Caldei non bisogna accordare la benché minima fiducia per quanto concerne la predizione e l'annotazione della vita di ciascuno in base al genetliaco. Anche Panezio [55], che fu l'unico 88
tra gli Stoici a respingere le predizioni astrologiche, menziona che Anchialo e Cassandro, sommi astronomi a lui contemporanei, eccellevano negli altri settori della scienza degli astri, ma non praticavano questo tipo di predizione. E Scilace di Alicarnasso, intimo di Panezio, eccellente nell'astronomia e, per giunta, capo del governo della sua città, respinse in blocco questo genere di predizione praticato dai Caldei.

Ma mettiamo qui da parte ogni altra testimonianza e ser- 89
viamoci esclusivamente della ragione.

I sostenitori di queste predizioni caldaiche fondate sul genetliaco seguono le teorie seguenti. Essi affermano la presenza di un certo influsso nel cerchio delle costellazioni che ha il nome greco di zodiaco; e, a loro avviso, quest'influsso è tale che ciascuna zona di quel cerchio mette in moto le altre cose quale in un modo e quale in un altro e cangia il suo punto di partenza a seconda della presenza di ciascuna costellazione

53. Nel senso che Preneste era l'unica località che ancora conservava il culto della Fortuna.

54. Eudosso di Cnido, delle cui dottrine si servì spesso Aristotele (*Metaph.* 991a 17, 1073b 17, 1079b 21), sostituiva alle fanfaluche astrologiche lo studio scientifico degli astri (cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* V, 1).

55. Per la singolare posizione di Panezio in contrasto con gli altri Stoici cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, trad. it., pp. XXX-XXXV.

in queste zone dello zodiaco e in quelle vicine in ciascun tempo dell'anno, e quell'influsso verrebbe variamente esercitato dagli astri erranti. Quando, poi, gli astrologi pervengono a quella parte del cerchio zodiacale in cui è il punto di levata del nascituro o in quella parte che presenta un punto di congiunzione o di simpatia, essi ricorrono ai nomi di triangoli e di quadrati [56]. Infatti, poiché secondo ciascuna stagione o periodo dell'anno si verificano tanti rivolgimenti e mutamenti del cielo a causa dell'accostarsi delle costellazioni o del loro allontanarsi, e poiché le cose che noi vediamo sono effettuate dall'influsso solare, essi ritengono non solo « verosimile » [57], ma addirittura vero che i neonati ricevano anima e forma a seconda delle modificazioni dell'aria e che da tutto ciò vengano plasmati i caratteri, i costumi, l'anima, il corpo, il comportamento nella vita, gli accidenti e gli eventi di ciascuno.

XLIII, 90 Incredibili deliri! Non ogni errore arriva a questa follia! Ai Caldei anche lo stoico Diogene [58] ha fatto la concessione di predire esclusivamente il naturale carattere e la principale attitudine futura di ciascuno; non ha ammesso, invece, la possibilità di sapere in alcun modo tutte le altre cose che costoro vanno sbandierando di sapere. Difatti, a parere di Diogene, le posizioni di due gemelli sono simili, ma la vita e la fortuna
91 di ciascuno dei due sono, il più delle volte, differenti. Così, ad esempio, Procle ed Euristene [59], re di Sparta, erano gemelli; ma la loro vita non ebbe la stessa durata, giacché quella di Procle durò un anno in meno, ma la gloria delle sue imprese fu molto superiore a quella del fratello.

Eppure, persino ciò che quel gentiluomo di Diogene concede ai Caldei con una certa indulgenza, io sostengo che non è possibile comprendere. Infatti i Caldei asseriscono che la luna regola il momento delle nascite e osservano e considerano come costellazioni genetliache tutte quelle che appaiono in congiunzione con la luna; ma, in realtà, essi fondano i loro prodigi

56. Ossia all'aspetto trigono ed a quello quadrigono (cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, pp. 205-57).

57. Carneade avrebbe detto « probabile ».

58. Diogene di Babilonia, allievo di Crisippo (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 36 Arnim).

59. Cfr. HERODOT. VI, 52.

sul senso della vista, che è molto ingannevole [60], ciò che avrebbero dovuto scorgere con razionale attività dell'anima. Infatti il metodo matematico, che a costoro sarebbe dovuto essere noto, mostra come sia bassa l'orbita lunare, che rasenta quasi la terra, e quanto grande sia la distanza della luna dall'astro di Mercurio, che pure è il più vicino, e quanto sia ancora maggiore la distanza da Venere, e come sia ancora diversa quella che separa la luna dal Sole, dalla cui luce si ritiene che essa venga illuminata, e sono infinite e incommensurabili le altre distanze, ossia quella che passa tra il Sole e Marte o tra il medesimo e Giove o, ancora, tra il medesimo e l'astro di Saturno o, infine, tra il Sole e il cielo stesso, che è il più esterno e ultimo limite del mondo.

Ma allora: quale influenza può giungere da una infinita 92
distanza alla luna o piuttosto alla terra?

Ebbene? Quando gli astrologi dicono ciò che devono ne- XLIV
cessariamente dire, ossia che sono identici tutti gli influssi astrali su tutte le persone che nascono nel medesimo istante su tutta quanta la terra abitata e che di necessità su tutti quelli che sono nati sotto la medesima posizione del cielo e delle stelle accadono le medesime cose, il loro modo di comportarsi fa venire a galla il fatto che codesti interpreti celesti non conoscono neppure la natura del cielo.

Infatti, poiché quei cerchi che dividono quasi il cielo a metà e delimitano la nostra visuale – i Greci li chiamano « orizzonti », ma noi potremmo chiamarli molto appropriatamente « limitanti » – presentano la più grande varietà e sono diversi secondo la diversità dei luoghi, necessariamente il sorgere e il tramonto degli astri non avvengono simultaneamente presso tutti gli uomini. Ché, se per influsso di quei cerchi il cielo viene 93
regolato ora in un modo e ora in un altro, il loro influsso non può mai essere identico sui neonati, essendo così grande la differenza tra le variazioni celesti. In queste regioni abitate da noi, dopo il solstizio d'estate sorge la Canicola, e per giunta devono passare parecchi giorni; invece presso i Trogloditi [61], come troviamo scritto, essa si leva prima del solstizio. Di con-

60. Per analoghi rilievi cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* V, 81.
61. Per questa popolazione abitante tra l'Egitto e l'Etiopia cfr. PLIN. *Nat. hist.* VI, 34.

seguenza, se noi ammettiamo senz'altro che qualche celeste influenza si esercita su quanti nascono sulla terra, gli astrologi dovranno ammettere, anche loro, che a quanti nascono nel medesimo tempo, possano venire assegnati caratteri naturali differenti a causa della diversità del cielo: cosa che essi si guardano bene dall'accettare per la loro pretesa che a quanti sono venuti alla luce nel medesimo tempo sono riservate le medesime condizioni di vita, qualunque sia il paese in cui sono nati.

XLV, 94 Ma la più grossa sciocchezza degli astrologi sta nel non tener conto, nei più grandi moti e cangiamenti celesti, di quali siano i venti, le piogge e la situazione generale.

Quanti fenomeni presentano spesso notevolissime differenze in località tra loro molto vicine, fino al punto che le condizioni meteorologiche di Tuscolo sono differenti da quelle di Roma! Di ciò si accorgono soprattutto i naviganti, quando, nel doppiare i promontori, avvertono spesso i massimi mutamenti dei venti. Poiché, dunque, in cielo ora c'è serenità ed ora perturbazione, non si comporta da sano di mente chi nega che tutto questo abbia a che fare con le nascite e sostiene, invece, che eserciti un influsso sulle nascite quel non so che di evanescente, di assolutamente impercettibile e di stentatamente intellegibile che sarebbe l'influenza celeste proveniente dalla luna e dagli altri astri [62].

Ma non basta: non è un errore secondario il non rendersi conto che, da parte degli astrologi, viene totalmente eliminato l'influsso dei semi genitali, che pur dovrebbe avere la massima importanza per la generazione e la procreazione. Chi, infatti, non vede che proprio dai genitori i figli riproducono figura e comportamento e, in genere, la maniera di star fermi e di camminare? Questo non si verificherebbe, se fosse causato non dal naturale potere esercitato dai genitori, ma da influenza lunare e da disposizione generale del cielo.

95 Ebbene? Il fatto che persone nate in un solo e medesimo istante abbiano caratteri e modi di vivere e accidenti dissimili non basta a significare che il tempo della nascita non vale ad esercitare alcun influsso sulla nostra esistenza? A meno che,

62. Sull'importanza dei fattori climatologici per i vari caratteri degli uomini insistevano, sulle orme del Peripato, anche Stoici come Panezio (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 451-3).

per assurdo, non siamo disposti a credere che nessuno fu concepito e partorito nel medesimo istante dell'Africano! [63] Eppure non ci fu nessuno che fu grande al pari di lui.

Ma allora? Si può, forse, mettere in dubbio che molte per- XLVI, 96
sone, pur essendo nate con certe imperfezioni contrastanti con la normalità della natura, furono riassestate ed emendate o dalla stessa natura ritornata nel pieno dominio di sé o da un'arte o dalla medicina? Così certe lingue che erano attaccate al palato fino all'impossibilità di parlare, furono tagliate dal bisturi e affrancate. Molte persone hanno eliminato un difetto naturale con esercitazioni ben calibrate, come Falereo [64] scrive a proposito di Demostene, che, essendo incapace di pronunciare la lettera rho, a furia di esercizi riuscì poi a pronunciarla con la massima facilità. Ché se questi difetti fossero stati congeniti e assegnati dall'influsso astrale, nulla li avrebbe potuto mutare.

E non basta: la diversità dei luoghi non causa, forse, diversità nell'umana procreazione? Ed è ben facile rilevare con un rapido discorso la differenza fisica e spirituale che passa tra Indiani e Persiani, Etiopi e Siri, fino al punto che ne vien fuori un'incredibile varietà e dissomiglianza. Dal che si viene a capire 97
che per la nascita hanno maggiore importanza le situazioni geografiche che non i contatti lunari.

E sbagliano senza rimedio quanti asseriscono che i Babilonesi dedicarono quattrocentosettantamila anni allo studio e all'esperimento di tutti quanti i bambini che fossero mai nati. Se si fossero messi a fare questo, non avrebbero ancora smesso: d'altra parte non abbiamo nessun valido testimone che ci dica che questo avviene oggi o che sappia che è avvenuto in passato.

Non vedi che le mie affermazioni non coincidono con quelle XLVII
di Carneade, bensì con quelle di Panezio, uno degli Stoici più ragguardevoli?

Per quel che mi concerne, vorrei sapere anche questo, se, cioè, i caduti della battaglia di Canne nacquero tutti sotto la stessa costellazione [65], dal momento che una sola ed identica fu la fine di loro tutti. E poi? Quelli che si sono distinti per doti naturali e spirituali nacquero forse sotto la stessa costella-

63. Analoga argomentazione è in SEXT. EMP. *Adv. math.* V, 88-89.
64. Fr. 168 Wehrli. Cfr. CIC. *De pet. cons.* I, 3; PLUTARCH. *Demosth.* XI.
65. Per analoghi esempi cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* V, 92-95.

zione? Qual è, poi, quel tempo in cui non nascono innumerevoli persone? Eppure nessuna di esse fu simile ad Omero! E se, per la nostra attuale discussione, importa conoscere sotto quale disposizione celeste e sotto quale congiunzione astrale avvenga la nascita di ciascheduno, necessariamente una siffatta condizione dovrebbe essere valida non solo per gli uomini, ma anche per le bestie: ma non esiste un'assurdità più colossale di questa!

Eppure il nostro amico Lucio Taruzio di Fermo, uno dei più provetti nei calcoli caldaici, faceva anche ascendere il natale della nostra Roma a quelle feste Parili, nelle quali, secondo la tradizione, la città fu fondata [66], e diceva che Roma era nata sotto la costellazione della Libra, e non aveva alcuna esitazione a predirne i destini.

99 Quanto è grande la forza dell'errore! Forse finanche il natale di Roma dipendeva dall'influenza delle stelle e della luna? Ammettiamo pure che, nel caso di un ragazzino, importi sotto quale celeste disposizione egli abbia tratto il primo respiro: non certo la medesima cosa sarebbe potuta essere valida per i mattoni e le pietre di cui la città fu costruita!

Ma non servono altre parole. Quotidianamente gli astrologi vengono smentiti. Ricordo personalmente tutta una serie di predizioni fatte dai Caldei per Pompeo, per Crasso, persino per Giulio Cesare: nessuno di costoro sarebbe morto se non nella vecchiaia, se non a casa sua e nel massimo splendore. Sicché mi sembrerebbe molto strana l'esistenza di qualcheduno che, ancora oggi, prestasse fede ad individui le cui predizioni egli vede, giorno dopo giorno, essere confutate dalla realtà dei fatti [67].

66. Cfr. Ovid. *Fast.* IV, 809 segg.

67. L'origine sicuramente carneadea di tutto il passo ciceroniano contro gli astrologi può trovare notevole conferma nella *thesis* favoriniana riportata da Gellio (XIV, 1) e inserita nella sezione della presente raccolta dedicata a Favorino. Anche Sesto Empirico, che pur moveva pesanti critiche al «dommatismo rovesciato» dei Neo-accademici, utilizza parecchie argomentazioni carneadee in *Adv. math.* V.

Argomentazioni contro la divinazione naturale (CICERONE, *De divin.* LVI-LXXI, 115-147 *passim*)

a) Contro l'invasamento e l'eccitazione.

Ma ora vengo a te, LVI, 115

O santo Apollo che domini
Il certo ombelico del mondo,
Da dove eruppe presaga
Dapprima voce aspra e selvaggia [1].

Crisippo [2], invero, ha riempito un intero volume con i tuoi oracoli in parte falsi, a mio avviso, in parte accidentalmente veri, come avviene molto sovente in ogni nostro discorso, in parte di significato flessibile ed oscuro, talché lo stesso interprete ha bisogno di un altro interprete e la sorte deve ricevere un responso da altre sorti. Quando, infatti, al più opulento re dell'Asia fu fatta conoscere la celebre « sorte »

Creso una grande potenza distruggerà, l'Ali passando [3],

Creso credette che avrebbe abbattuto la potenza dei nemici e, invece, abbatté la propria. Ebbene, qualsivoglia dei due 116
accadimenti si fosse verificato, l'oracolo sarebbe risultato veritiero [4]. Ma perché dovrei credere che questo responso fu mai dato a Creso? O perché dovrei ritenere Erodoto più veritiero di Ennio? Forse quello ebbe minore disposizione ad inventare a proposito di Creso, rispetto a quella del nostro Ennio a proposito di Pirro? Difatti non si trova nessuno che sia pronto a credere che dall'oracolo di Apollo fu dato a Pirro il seguente responso [5]:

Affermo te, o Eacide, sconfigger potere i Romani.

1. *Trag. rom. frag. inc.* 19-20 Ribbeck (i versi sono attribuiti con riserva ad Ennio dal Warmington (*Roman Old Remains*, II, London-Cambridge Mass., 1961, pp. 602-3). Cfr. VARR. *De ling. lat.* VII, 17.

2. *Stoic. vet. frag.* II, 1214 Arnim. Sappiamo dallo stesso Cicerone (*De divin.* I, III, 6) che Crisippo scrisse un *De divinatione* in due libri, nel primo dei quali si parlava degli oracoli, nel secondo dei sogni (cfr. anche DIOG. LAERT. VII, 149).

3. Cfr. HERODOT. I, 91.

4. L'oracolo si attiene al calcolo delle probabilità al pari di Carneade: la differenza, però, sta nel fatto che Carneade usa questo calcolo per ragioni etico-scientifiche, mentre l'oracolo l'usa in mala fede per mascherare la propria ignoranza.

5. *Ann.* VI, 174 Warmington.

Anzitutto Apollo non ha mai parlato latino; in secondo luogo di questa « sorte » non sentì mai parlare la Grecia; inoltre, ai tempi di Pirro, Apollo aveva già smesso di esprimersi in versi; infine, sebbene – come si trova in Ennio – sia stata sempre [6]

Stupida d'Eaco la razza,
In guerra possente, piuttosto che avere poter di saggezza,

tuttavia essa sarebbe stata in grado di capire il doppio senso dell'espressione « te sconfiggere i Romani » che si poteva interpretare tanto in suo favore quanto a favore dei Romani.

Ma, a dire in vero, quel doppio senso che trasse in inganno Pirro e che avrebbe potuto gabbare Crisippo, non ce l'avrebbe spuntata nemmeno con un Epicuro! [7]

LVII, 117 Ma la nostra principale obiezione è questa: perché ormai a Delfi gli oracoli non vengono emessi più in codesta maniera non solo ai tempi nostri, ma già da parecchio, talché non è possibile trovar nulla di più spregiato di quell'oracolo? [8]

Quando i nostri avversari vengono rintuzzati da quest'argomentazione, sostengono che oramai, a causa del lungo volgere del tempo, si è esaurito il potere di quel luogo da cui si diffondeva quell'afflato divino che eccitava la mente della Pizia e le faceva emettere oracoli. Di vino e di salami tu potresti credere che si stia chiacchierando! [9] Ma qui stiamo discutendo della potenza di quel luogo, di una potenza non solo naturale, ma addirittura divina. E come mai questa ha potuto esaurirsi? « Per il lungo volger del tempo » dirai tu. Ma quale volger di tempo esiste che possa distruggere un divino potere? E cosa c'è, poi, di tanto divino quanto un'esalazione che si effonde dalla terra ed eccita la mente fino al punto da renderla presaga del futuro, da farglielo non solo scorgere molto tempo prima, ma da spronarla ad esprimersi nel ritmo dei versi? Ma quando codesto potere si è dileguato? Forse dopo che gli uomini cominciarono ad essere meno creduloni?

6. *Ann.* VI, 175-6 Warmington.

7. Che tanto gli Stoici quanto gli Accademici consideravano erroneamente rozzo e poco intelligente (cfr. *De divin.* II, L, 103).

8. Il tema sarà ampiamente sviluppato da Plutarco in *De defectu oraculorum*.

9. Ben diversamente – e non affatto con simili volgarità – parla Plutarco della morte di Pan (*De def. orac.* 17, 419b-e).

Anche Demostene, che visse circa trecento anni fa, già ai suoi tempi diceva che la Pizia « filippeggiava », ossia che essa agiva quasi in combutta con Filippo [10]. E lo scopo di questa sua insinuazione era quello di far capire che Filippo l'aveva corrotta. Dal che si può evincere che anche in altri responsi delfici ci sia stato qualcosa di poco pulito. 118

Ma – io non so come – codesti filosofi superstiziosi e quasi fanatizzati sembrano anteporre qualsivoglia assurdità alla liberazione dalla propria stupidità. Voi preferite il dileguarsi e l'esaurirsi di una cosa che, se fosse mai esistita, sarebbe stata certamente eterna, e non intendete, invece, rifiutare la fiducia a cose che non la meritano.

b) Contro l'interpretazione dei sogni.

In simili errori si cade anche a proposito dei sogni, la cui difesa rimonta al tempo dei tempi. LVIII, 119

Codesti pensatori [11] reputano che le nostre « anime » siano divine e ci giungano dall'esterno e il mondo sia pieno zeppo di anime aventi una sensibilità simile alla nostra; pertanto, in base a questa origine divina del nostro « intelletto » [12] e in base agli stretti rapporti che intercorrono tra quest'ultimo e gli intelletti che esistono al di fuori di noi, sarebbe possibile discernere gli eventi del futuro. E già Pitagora e Platone [13], autorità molto degne di rispetto, ci hanno consigliato di andare a dormire predisposti da una dieta tutta particolare perché si possano avere in sogno rappresentazioni più attendibili. E i Pitagorici suggeriscono la più completa astensione dalle fave, ritenendo che quel cibo gonfia la mente e non la pancia soltanto [14].

Ma – io non so come – non c'è nessuna assurdità che non possa essere sostenuta da un filosofo!

E allora? Pensiamo noi che l'anima di chi dorme venga 120

10. Cfr. Aeschin. *Contra Ctesiph.* 130.

11. Gli Stoici, in particolare Crisippo (cfr. *De divin.* I, XXXII, 70).

12. Nella traduzione ho inteso sottolineare la differenza tra *animus* e *mens*, tenendo presente l'immensità delle questioni poste dagli antichi – da Aristotele ad Agostino – in merito ai due termini.

13. Sull'opinione di questi filosofi ha dissertato Quinto in *De divin.* I, XXIX, 60-61; XXX, 62.

14. Cfr. Plin. *Nat. hist.* XVIII, 30.

eccitata nel sogno di per se stessa o, come vuole Democrito [15], sia scossa da una visione di provenienza esterna? In un modo o nell'altro, comunque sia, a chi dorme è possibile il presentarsi di moltissime apparizioni false al posto di quelle vere. Infatti anche ai naviganti sembra che si muovano quelle cose che stanno ferme e, per una certa disposizione della nostra pupilla, il lume di una sola lucerna ci appare sdoppiato. Ed è inutile menzionare quante false apparizioni si presentano a pazzi e ad ubriachi. Ché se non bisogna prestar fede ad apparizioni siffatte, non saprei perché la si debba accordare ai sogni. Se me lo consenti, gli errori sopra indicati sono interpretabili al pari dei sogni; e quindi, se appaiono in movimento le cose che stanno ferme, si potrà dire che queste stiano dando segni di un terremoto o di un improvviso fuggifuggi, mentre lo sdoppiamento del lume di una lucerna sta a significare discordia e sedizione.

LIX, 121 Anche dalle rappresentazioni che si presentano a pazzi e ad ubriachi è possibile cavar fuori, per congettura, innumerevoli presagi che sembrano potersi avverare [. . .]

A dire il vero, non c'è nessuno che, esercitandosi al tiro a segno per un'intera giornata, non faccia centro una buona volta! [16]

Per notti intere noi stiamo a sognare, e non ce n'è alcuna in cui il sonno non ce ne offra l'occasione: ci vogliamo stupire che una qualche volta si verifica ciò che abbiamo sognato?

Non c'è nulla che sia tanto insicuro quanto il gettito dei dadi: eppure non c'è nessuno che, gettandoli spesso, non faccia qualche volta il Venerio [17], e talora anche due e tre volte l'una dopo l'altra. Ma, allora, al pari degli stupidi preferiamo dire che questo avviene per influsso di Venere piuttosto che a caso? Ché, se nelle altre evenienze non si deve prestare fede alle cose false, io non vedo che cosa il sogno abbia di tanto speciale perché – durante il suo corso – le cose false siano valide al posto delle vere.

15. 68 A 137 Diels-Kranz. Cfr. *De divin.* I, XIII, 23.

16. L'oneiromantica, quindi, gioca in mala fede su quel calcolo delle probabilità che è, invece, un procedimento autenticamente filosofico secondo Carneade (cfr. LVI, 116).

17. Cfr. *De divin.* II, XXI, 48.

Se, poi, per assurdo, la natura avesse predisposto che chi 122
dorme compia davvero quelle azioni che sta sognando, allora tutti quelli che vanno a letto si dovrebbero legare: difatti in sogno essi compirebbero realmente azioni più anormali di qualsivoglia demente [18]. Se, d'altra parte, non si deve accordare la fiducia alle rappresentazioni dei pazzi per il fatto che esse sono false, non capisco perché la si debba accordare a quelle dei sognanti, le quali sono anche più confusionarie. Forse perché i pazzi non sanno esporre all'interprete le loro rappresentazioni, mentre le sa esporre chi ha fatto il sogno?

Vorrei sapere inoltre – nel caso che io intenda scrivere qualcosa o eseguire una lettura o cantare o suonare la cetra o risolvere un problema di geometria o una questione di fisica o di logica – se io mi devo mettere ad aspettare il sogno oppure far ricorso all'arte senza la quale nessuna di queste faccende si può effettuare o svolgere. E se volessi mettermi a navigare, io non reggerei il timone di una nave in base al sogno che ho fatto: ne pagherei il fio all'istante!

Come mai, allora, si può ritenere conveniente che gli infermi 123
chiedano la medicina all'interprete di sogni piuttosto che al medico? Forse che Esculapio e Serapide ci possono consegnare in sogno la ricetta per la malattia, mentre Nettuno non può dare una ricetta ai piloti? E se Minerva ci darà la medicina senza il medico, la Muse non daranno, a chi sta sognando, la scienza del leggere e dello scrivere e la perizia delle altre arti? Ma se si desse in sogno la ricetta per le malattie, si darebbero anche queste altre cose suddette; poiché, però, queste ultime non vengono date in sogno, neppure la medicina viene data; ed eliminata quest'ultima, viene tolto ai sogni ogni valido attestato.

Consideriamo come risolta la questione sotto questo profilo LX, 124
e vediamone, adesso, i lati più riposti.

A dire il vero, o una divina potenza, nel provvedere a noi, si esprime per mezzo di sogni, o gli interpreti – in base ad una corresponsione e ad una concordanza immanente alla natura, da loro detta « simpatia » – comprendono quello che conviene

18. Queste azioni anormali e delittuose sono elencate in *De divin.* I, XXIX, 60.

a ciascuna cosa, oppure nessuna di queste due eventualità è vera, ma basta solo osservare con continuità e per un lungo periodo di tempo che cosa, di solito, avvenga o segua, quando si sia avuta un'apparizione onirica.

Orbene: in primo luogo bisogna rendersi conto che non esiste alcun divino influsso che produca i sogni. Ed è cosa ben palese che nessuna apparizione onirica parte dalla volontà degli dei, dato che essi lo farebbero a nostro vantaggio per
125 farci possibilmente prevedere il futuro. Ma come sono scarsi di numero quelli che obbediscono ai sogni, che li comprendono, che se ne ricordano, e quanto numerosi sono, invece, quelli che non li tengono in nessun conto e li considerano come una superstizione di anime stupide e di povere vecchiette! E qual motivo c'è, allora, per cui una divinità che abbia cura degli uomini si metta ad ammonire con codesti sogni quelli che non li reputano degni non solo di essere diligentemente esaminati, ma neanche ricordati? Un dio, invero, non può ignorare l'intimo pensiero di ciascuno, e non è cosa degna di una divinità compiere una qualche azione invano e senza motivo, cosa che non si riscontra neppure in un uomo di carattere.

Così, se la maggior parte dei sogni viene o ignorata o trascurata, allora il dio, esprimendosi per mezzo dei sogni, non lo sa oppure agisce invano; ma un dio non va a cascare in nessuna di queste due eventualità: epperò si deve proclamare che un dio non si esprime affatto per mezzo dei sogni.

LXI, 126 Vorrei sapere anche questo: perché mai la divinità, qualora ci offra queste rappresentazioni in via provvidenziale, non ce le presenta quando siamo svegli piuttosto che quando dormiamo? Difatti, tanto se l'anima del dormiente venga scossa da un moto proveniente dall'esterno, quanto se si scuota di per se stessa, quanto, ancora, se ci sia un'altra causa che susciti in noi l'impressione di vedere o di udire qualcosa o di compiere qualche azione durante il riposo, la medesima causa sarebbe potuta sussistere mentre siamo svegli; e se gli dei facessero ciò a nostro vantaggio durante il riposo, avrebbero potuto farlo lo stesso mentre siamo svegli, soprattutto perché Crisippo – nel confutare gli Accademici [19] – asserisce che sono di gran

19. In particolare Arcesilao, che aveva demolito la concezione stoica della rappresentazione apprensiva (cfr. *Stoic. vet. frag.* II 62 Arnim).

lunga più chiare e sicure le rappresentazioni che si presentano a chi è sveglio che non quelle che si presentano a chi sta dormendo.

Sarebbe stata, dunque, una cosa più degna della divina provvidenza – dal momento che gli dei si occupano di noi – offrire rappresentazioni più chiare durante la veglia anziché più oscure durante il sonno. Ma poiché questo non avviene, i sogni non devono essere ritenuti opera degli dei.

Ma, alla fine dei conti, quale bisogno ci sarebbe di andi- 127
rivieni e ghirigori, tanto che siamo costretti a ricorrere ad un oneiromante, dal momento che il dio – se davvero ci aveva in sua cura – avrebbe potuto dirci chiaro e tondo: « Fai questo e non fare quest'altro » e offrire quella rappresentazione a un uomo desto e non ad uno addormentato?

D'altronde, chi oserebbe dire che tutti i sogni sono veraci? LXII

Parecchi sogni son veri, ma tutti non è necessario [20],

dice Ennio. E che vuol dire, alla fine, questa discriminazione? Quale parte dei suoi termini offre sogni veri e quale falsi? E se quelli veri sono mandati da un dio, di dove sbucano i falsi? Ché, se anche questi ultimi hanno origine divina, non c'è nulla di più incoerente di un dio, anzi non c'è nulla di più stupido che incitare le menti dei mortali con rappresentazioni false e bugiarde. Se, poi, le apparizioni vere sono divine e quelle false e vane sono, invece, umane, che cosa vuol dire codesto vostro arbitrio di designare che questo l'abbia fatto un dio e quest'altro la natura, piuttosto che ammettere che o tutti i sogni li manda un dio – cosa che voi vi rifiutate di fare – o tutti li manda la natura? Ché, se voi negate la prima eventualità, non potete non ammettere la seconda.

Io, inoltre, considero natura quella mercé la quale l'anima, 128
in perenne agitazione e moto, non può essere mai inattiva. L'anima, quando per il rilassamento del corpo non è in grado di servirsi delle membra e dei sensi, va ad imbattersi in rappresentazioni che sono svariate ed insieme – come sostiene Aristotele [21] – inerenti alle azioni e alle riflessioni fatte durante

20. Fr. 427 Warmington, da una commedia incerta.

21. *De somn.* III. Carneade si serve delle tesi aristoteliche non perché le condivida, ma « per mostrare l'incapacità della tesi stoica di presentarsi come unica valida » (Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 229).

lo stato di veglia: dal coacervo di queste si levano talvolta sogni di meravigliosa apparenza. Ma, se alcuni di questi sogni sono falsi ed altri sono veri, vorrei sapere con certezza quale sia la loro nota di riconoscimento. Se, però, questa nota non esiste, perché dovremmo prestare ascolto a codesti interpreti? Se, invece, ne esiste qualcuna, vorrei sapere quale sia. Ma quei signori staranno zitti.

LXIII, 129 Ma è venuto ormai il momento di mettere a tema se sia più probabile che gli dei immortali – esseri la cui perfezione si aderge su tutte le cose – se ne vadano a fare il girotondo presso i letti e presso i paglericci di tutti i mortali esistenti in ogni luogo e, non appena abbiano scorto qualcuno che sta russando, gli lancino certe apparizioni tortuose ed oscure che poi quei poveretti, balzati su dal sonno, la mattina appresso vanno a riferire all'interprete, oppure sia un fatto naturale che l'anima, tenuta in agitazione dagli stessi moti suoi, abbia l'impressione di vedere in sogno ciò che ha visto durante la veglia [22]: se sia, insomma, più degno della filosofia dare un'interpretazione a questi fatti con la superstizione delle fattucchiere oppure con una spiegazione naturale, in vista della quale, pur ammessa la possibilità di un'esatta congettura dei sogni, si tolga a codesti interpreti di professione la possibilità di congetturare. Codesti interpreti, infatti, sono una risma di gente molto superficiale e rozza; i tuoi Stoici, invece, sostengono che nessuno può essere indovino tranne il sapiente [23].

130 Crisippo [24], a dire il vero, definisce la divinazione con queste parole: « è facoltà di riconoscere, osservare e spiegare quei segni che gli dei inviano agli uomini »: il suo compito sarebbe, quindi, quello di preconoscere quale intenzione abbiano gli dei verso gli uomini e quali segni essi diano loro e in che modo ci si debba occupare di questi segni e trovare un'espiazione. E lo stesso Crisippo definisce l'interpretazione congetturale nel modo seguente: « è la facoltà di discernere e spiegare quali segni gli dei diano agli uomini in sogno ». Ebbene? A questo basta un po' d'ac-

22. In tal caso il sogno verrà spiegato, prefreudianamente, non col futuro, ma col passato, come sembra prospettato da Aristotele in *De somn.* II, 456a 25-29.

23. Cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 604-610 Arnim.

24. *Stoic. vet. frag.* II, 1189 Arnim.

cortezza o non sono indispensabili, piuttosto, eccellenti doti naturali e perfetta preparazione culturale?

Ma di interpreti forniti di siffatte qualità non ne ho visto neppure uno.

Bada bene, allora, che, se anche ti concederò l'esistenza LIX, 131
della divinazione – cosa che non farò mai! –, ciò nonostante non riusciamo a trovare neppure un indovino.

A che cosa viene, quindi, a ridursi codesta intelligenza degli dei, se essi non sono capaci di darci né quei segni onirici che noi stessi possiamo capire né quelli di cui riusciamo a trovare interpreti? Difatti, se gli dei ci buttano innanzi certe cose di cui non c'è per noi né scienza né spiegazione, vengono ad essere simili a Cartaginesi ed a Spagnoli che si mettano a parlare nel nostro senato senza interprete.

Del resto, a che mirano le oscurità e gli enigmi dei sogni? 132
A dire il vero, gli dei avrebbero dovuto volere che fossero per noi comprensibili quei moniti che essi ci danno a nostro vantaggio.

« Ebbene? – dirai tu – Nessun poeta, nessun fisico si esprime in modo oscuro? » Certamente, il celebre Euforione [25] fin troppo, 133
ma non Omero! Chi dei due è migliore? Eraclito è senz'altro oscuro, ma Democrito non lo è affatto! Si deve, allora, fare un confronto tra costoro? Tu, a mio vantaggio, intendi darmi un monito che io non riesco a capire . . .

Ebbene? Le stesse congetture degli interpreti mettono forse LXX, 144
in luce le risorse inventive di costoro piuttosto che l'influenza e la corrispondenza dei sogni alla realtà?

Un corridore che meditava di partire per le Olimpiadi ebbe in sogno l'impressione di essere trasportato da una quadriga. La mattina seguente ricorse all'interprete. E costui: « Vincerai – disse – giacché così è indicato dalla velocità e dalla potenza dei cavalli ». Poi il corridore andò da Antifonte [26]. « Sarai sconfitto – disse questi – e non c'è niente da fare: non capisci che quattro esseri viventi sono corsi davanti a te? »

25. Euforione di Calcide (III sec. a. C.), autore di *Epilli*, portò alle estreme conseguenze i princìpi poetici di Callimaco ed esercitò una forte influenza sui *poetae novi*, che Cicerone (*Tusc.* III, 45) chiamò ironicamente *cantores Euphorionis*.

26. 87 B 80 Diels-Kranz.

Ecco un altro corridore (di questi e consimili sogni è pieno tanto il libro di Crisippo [27] quanto quello di Antipatro [28], ma io non voglio andare per le lunghe) che riferì all'interprete che gli era parso in sogno di essere diventato aquila. E l'interprete: « Hai bello e vinto! Infatti nessun uccello ha un volo più forte di quella ». Ma alla stessa persona Antifonte rispose: « Babbeo! Non vedi che sei bello e sconfitto? Infatti codesto uccello, nell'inseguire e cacciare gli altri, va sempre dopo di loro ».

145 Una matrona che desiderava partorire, ma che non sapeva se fosse incinta o meno, ebbe l'impressione in sogno di avere l'organo genitale chiuso a sigillo. Corse a riferirlo. L'interprete disse che ella non avrebbe potuto concepire, perché era stata sigillata. Ma un secondo oneiromante dichiarò che ella era incinta, perché non si chiude con sigilli un qualcosa che è vuoto.

Non si tratta, allora, per gli interpreti di vera e propria arte, ma solo di giochi d'ingegno. Forse quei sogni di cui io ho parlato e di cui gli Stoici hanno fatto una raccolta, stanno a significare altro se non l'acume mentale di uomini che cavano congetture ora in un senso ora in un altro, basandosi su qualche somiglianza? [29] I medici ricevono certe indicazioni dalle vene e dal respiro dell'infermo, e in base a molti altri sintomi hanno il presentimento del futuro; i piloti, quando vedono guizzare i totani e filare in porto i delfini, reputano che sia segno di tempesta [30]. È possibile dare una spiegazione razionale a questi fenomeni e facilmente rapportarli alla natura: gli altri, invece, da me poc'anzi mentovati, niente affatto.

146 « Ma in realtà – dirai tu, ed è questo l'unico lato della questione che ci resta ancora da trattare – una lunga osservazione ha creato l'arte mediante la registrazione dei fatti » [31]. Lo affermi proprio? E si può fare una metodica osservazione dei sogni? E come mai, dato che le loro diversificazioni sono senza

27. *Stoic. vet. frag.* II, 1206 Arnim.
28. *Stoic. vet. frag.* III, *Ant.* 42, Arnim.
29. Ritorna qui in campo, come in LVI, 116 e in LIX, 121 il *Leit-motiv* del probabilismo che, con una forza analoga a quella della stessa verità, trascina con sé anche gli oppositori di Carneade e persino gli interpreti dei sogni.
30. Cfr. PLIN. *Nat. hist.* XVIII, 87.
31. Sull'osservazione empirica come fondamento dell'arte aveva già insistito Aristotele (*Metaph.* I, 1, 980b 35-981b 6) e avrebbe ancor più insistito la medicina empirica (cfr. DEICHGRÄBER, *Die griechische Empirikerschule*, pp. 106, 107, 125, 208, 223).

numero? Non è possibile immaginare nulla con tanto disordine, con tanta confusione ed irregolarità che non si possa vedere in sogno: allora come mai queste apparizioni infinite e sempre soggette a rinnovarsi possono essere abbracciate dalla nostra memoria e annotate dalla nostra osservazione?

Gli astronomi presero nota della traslazione dei pianeti; fu scoperta, così, nelle stelle la presenza di un ordine prima insospettato. Ma dimmi tu, una buona volta, quale sia l'ordine o la regolare coincidenza dei sogni e come mai, inoltre, si possano distinguere quelli veri dai falsi, dal momento che gli stessi sogni si avverano per chi in una maniera e per chi in un'altra, anzi non sempre nella stessa guisa finanche per la medesima persona. Di conseguenza mi sembra una stranezza il fatto che, mentre di solito non prestiamo fede al bugiardo neppure se dice la verità, costoro invece, se un qualche sogno è risultato verace, diano la fiducia ad uno solo tra molti falsi, invece di confermare la falsità di innumerevoli sogni in base alla veracità di uno solo [32].

In conclusione: se non è un dio a produrre i sogni e se non 147
esiste alcuna alleanza tra i sogni e la natura e se è impossibile creare una scienza onirica fondata su un metodo osservativo, viene a risultare oramai che nessuna fiducia si deve assolutamente accordare ai sogni, specialmente perché quelli stessi che li « osservano » non sanno indovinare un bel niente, e quelli che li interpretano fanno ricorso ad una congettura e non già alla natura reale (e la natura – nel corso di innumerevoli secoli – ha prodotto in tutte le cose un maggior numero di meraviglie che non nelle apparizioni oniriche) e infine perché non c'è nulla di più dubbioso della congettura, la quale si può spingere in varie direzioni e talora anche in direzioni contrarie [33].

32. Secondo Carneade-Cicerone gli oneiromanti seguono il calcolo delle probabilità, ma alla rovescia.

33. L'ἀδοξαστία professata tanto dagli Stoici quanto dagli Scettico-accademici dovrebbe indurre a rigettare l'oneiromanzia. Ma, secondo Carneade, gli Stoici, in questo caso e in tanti altri, cadono in contraddizione con i loro stessi principi.

Smantellamento di sillogismi crisippei in merito al rapporto divinità-provvidenza-divinazione (CICERONE, *De divin.* II, XLIX-LI, 101-106)

LIX, 101 . . . Tu hai detto [1] che Crisippo e Diogene e Antipatro sillogizzano nel modo seguente [2]: « Se gli dei esistono e se non manifestano precedentemente agli uomini gli avvenimenti futuri, essi o non amano gli uomini o ignorano quello che accadrà o reputano che per gli uomini non abbia alcuna importanza sapere quale sarà il futuro o pensano che sconvenga alla loro maestà presagire il futuro agli uomini oppure, infine, non possono,
102 neppure essendo dei, presagirlo; ma né essi non ci amano (essi, infatti, sono benefici amici del genere umano), né ignorano ciò che essi stessi hanno stabilito e determinato, né per noi non è importante sapere quello che avverrà (se, infatti, lo sapremo, staremo più accorti), né ritengono ciò estraneo alla loro maestà (infatti nulla è superiore alla beneficenza), né sono incapaci di avere una prenozione del futuro; orbene, ⟨se⟩ non esistono dei, non ci danno segni del futuro; ma gli dei esistono: epperò ci danno segni, ed è errato pensare che, se danno segni del futuro, non ci danno alcuna via per il riconoscimento dei segni (in tal caso essi li darebbero invano) e non è esatto che, se ci danno la via, non ci sia divinazione: epperò la divinazione esiste ».
103 Uomini geniali! Con queste poche chiacchiere credono di aver concluso l'affare!

Per giungere alla conclusione, essi assumono premesse di cui nessuna viene a loro concessa. Bisogna, invece, approvare quella conclusione del ragionamento in cui, in base a premesse non dubbie, si dà la soluzione a ciò che è dubbio [3].

L Non vedi come Epicuro – che gli Stoici sogliono chiamare sciocco e rozzo [4] – dimostrò l'infinità di tutto ciò che esiste nella

1. In *De divin.* I, XXXVIII, 82 (*Stoic. vet. frag.* II, 1192 Arnim).
2. Alla maniera stoica, il sillogismo è un sorite ipotetico.
3. Quasi inconsapevolmente Cicerone (ma forse con piena consapevolezza Carneade) fa una buona critica del sillogismo ipotetico degli Stoici ispirandosi al sillogismo categorico di Aristotele (per la continuità di questa critica nel corso dello Scetticismo cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, trad. it., pagine XXXVIII-XLII).
4. Cfr. *De divin.* II, XXIII, 51.

natura? « Ciò che è finito – egli dice – ha un'estremità ». Chi non glielo concederebbe? « Ma ciò che ha un'estremità è separato da altro che è fuori di esso ». Anche questo si deve ammettere. « Ma l'intero mondo esistente non è separato da altro che sia al di fuori di esso ». Neanche questo si può negare. « Dunque, nulla che abbia un'estremità è necessariamente infinito ».

Non vedi come egli, partendo da premesse accettate, è giunto 104
ad una cosa che era dubbia? Ma questo voi, che pur siete dialettici, non lo fate. E non solo non assumete, per la conclusione, premesse accettate da tutti, ma ne assumete di tali che, anche quando siano state accettate, non vi farebbero giungere più facilmente alla conclusione da voi voluta.

A dire il vero, in primo luogo voi osservate questo: « Se esistono gli dei, essi sono benefici verso gli uomini ». Ma chi ve lo concederà? Epicuro forse? Egli ha, invece, affermato che gli dei non hanno cura di nulla che riguardi sia gli altri sia loro stessi. E il nostro Ennio? Con grande plauso e consenso di popolo si esprime così [5]:

Io sempre dissi e dirò che c'è dei celesti la stirpe,
Ma penso ch'essi non curino che faccia la stirpe degli uomini:

E, a dire il vero, egli espose anche il motivo di questo suo modo di pensare; ma non è indispensabile dire il seguito. Basta capire solo questo: che, cioè, codesti Stoici assumono come certo quello che è dubbio e controverso.

Il seguito del sillogismo è che gli dei non ignorano nulla, LI, 105
perché da loro tutte le cose sono state formate. Ma, su questo punto, quanto è grave il contrasto che regna tra uomini di alta cultura [6], i quali negano che il mondo sia stato formato dagli dei.

« Ma a noi importa sapere gli avvenimenti futuri ». C'è un grosso libro di Dicearco [7] in cui si sostiene che è meglio ignorarli che saperli.

Dicono quegli Stoici che ciò non è in contrasto con la maestà

5. Sono versi della tragedia *Telamo* (fr. 328-9 Warmington).

6. Scatta qui il tropo scettico della διαφωνία, che verrà approfondito da Agrippa (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 164-165).

7. Fr. 17 Wehrli. Cicerone allude, forse, allo scritto dicearcheo Εἰς Τροφωνίου κατάβασις (cfr. *Ad Att.* VI, 2, 3; ATHEN. XIII, 594d; XIV, 641e).

degli dei. Certamente si tratta di ficcare il naso nelle faccende di tutti per vedere cosa sia utile a ciascuno.

106 « Né essi non possono avere la prenozione del futuro ». Quei pensatori, però, che sostengono l'incertezza del futuro, dicono che essi non possono avere quella prenozione.

Non ti accorgi, allora, che vengono assunte come certe e concesse quelle cose che sono dubbie?

Poi fanno un aggiramento e sillogizzano così: « Ma allora non esistono gli dei e non danno segni del futuro » credendo ormai che la faccenda sia conclusa.

Poi asseriscono: « Ma gli dei esistono » (ed anche ciò non è ammesso da tutti) « Dunque danno segni ». Ma questa conseguenza non è necessaria: infatti gli dei possono non dare segni e, tuttavia, esistere [8].

« Né, se essi danno segni, non danno certi metodi per la conoscenza dei segni ». Ma è possibile anche che non li diano agli uomini e se li tengano per loro: perché, infatti, avrebbero dovuto darli agli Etruschi e non ai Romani?

« E se essi danno i metodi, la divinazione c'è ». Ammettiamo pure che li diano – il che è assurdo –; che importa, se non possiamo recepirli? [9]

L'ultima conclusione è « Dunque la divinazione c'è ». Ammettiamo pure che sia l'ultima: tuttavia non c'è dimostrazione valida: infatti da premesse false – lo abbiamo appreso da loro stessi! – non si può dimostrare il vero.

L'intero sillogismo è, allora, venuto a crollare!

Opposizione al fatalismo (CICERONE, *De fato* VI-XIV, 11-33)

VI, 11 A dire il vero, se la divinazione esiste, da quali regole scientifiche essa procede? Traduco con « regole scientifiche » [1] il termine greco θεωρήματα.

Io non sono affatto del parere che tutti gli altri praticanti

8. Come sostenevano gli Epicurei.

9. Entra qui in campo l'ἀκαταληψία sostenuta soprattutto da Arcesilao.

1. *Praecepta artis* (« verité d'expérience » Yon). Una scepsi più radicale di quella di Carneade mette in bilico, però, anche questi *praecepta*, come dirà Sesto Empirico nei suoi trattati *Contro i matematici*. Il passo ciceroniano 11-13 è in *Stoic. vet. frag.* II, 954 Arnim.

di un'arte eseguano il loro compito senza alcuna base scientifica, come invece fanno quelli che predicono il futuro praticando la divinazione.

Ammettiamo, allora, che regole scientifiche degli astrologi 12
siano suppergiù le seguenti: « Se qualcuno, ad esempio, è nato al sorgere della Canicola, non morrà in mare ». Bada, o Crisippo, a non disertare la tua causa che ti trascina, adesso, ad un'aspra lotta con quel valente dialettico che è Diodoro! [2]

Difatti, se è vero il nesso ipotetico « Se qualcuno è nato al sorgere della Canicola, non morrà in mare », è anche vero il nesso seguente: « Se Fabio è nato al sorgere della Canicola, non morrà in mare ». Allora c'è una contraddizione tra le due proposizioni seguenti: « Fabio è nato al sorgere della Canicola » e « Fabio morrà in mare », giacché, nel caso di Fabio, si pone come certa la sua nascita al sorgere della Canicola; e c'è, altresì, una contraddizione tra queste altre due espressioni: « Fabio esiste » e « Fabio morrà in mare ». Risulta, quindi, composto di termini contraddittori il nesso seguente: « Fabio esiste e Fabio morrà in mare », cosa che, in base alla premessa dell'ipotesi, non è possibile affatto. Epperò la proposizione « Fabio morrà in mare » fa parte degli impossibili. Epperò ogni affermazione falsa che si riferisca al futuro esprime un'impossibilità [3].

Ma proprio questo tu, o Crisippo, non lo vuoi; anzi il noc- VII, 13
ciolo della tua polemica con Diodoro sta appunto qui. Egli, infatti, afferma che è possibile esclusivamente quello che o è vero o sarà vero, e sostiene che qualsivoglia cosa si verificherà è necessario che avvenga, e non ammette che sia possibile che avvenga qualsivoglia cosa non si verificherà. Tu, invece, ritieni come possibili anche quelle cose che non si verificheranno, ad esempio la rottura di questo gioiello, ancorché tale rottura non abbia mai a verificarsi; e non era, altresì, necessario che Cipselo [4] regnasse a Corinto, quantunque l'oracolo di Apollo lo avesse pur dichiarato un millennio prima.

2. Test. 132 A Döring.

3. L'obiezione di Diodoro Crono sottolinea la differenza tra necessità logica e necessità reale (cfr. l'annotazione di Yon nelle pp. 34-5 della sua edizione del *De fato*. Per una recente ampia discussione sulla concezione diodorea del possibile e per i suoi rapporti con teorie aristoteliche e crisippee vedasi V. Cellurrica, *L'argomento dominatore di Diodoro Crono e il concetto di possibile di Crisippo* in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, cit., pp. 55-73).

4. Tiranno di Corinto durante la seconda metà del VI sec. a. C.

Se, però, accetterai codeste predizioni divinatrici, allora anche tutte quelle false che concernono il futuro tu sarai costretto ad annoverarle tra le cose impossibili [come se si dicesse, ad esempio, che l'Africano s'impadronirà di Cartagine][5]; se, invece, il futuro verrà predetto in modo veritiero e l'accadimento risulterà conforme alla predizione, tu lo dovrai dichiarare un fatto necessario: però questo pensiero di Diodoro è, in tutta la sua interezza, contrario al vostro[6].

14 Difatti, se risponde a verità il nesso ipotetico sopra indicato « Se tu sei nato al sorgere della Canicola, non morrai in mare » e se è vero il primo termine del nesso « Tu sei nato al sorgere della Canicola » – nel passato, infatti, tutte le cose vere sono necessarie, come vuole Crisippo in contrasto col maestro Cleante[7], giacché esse sono immutabili e ciò che è ormai nel dominio del passato non può più convertirsi da vero in falso –, se, ripetiamo, il primo termine del nesso è necessario, diventa necessario anche quello seguente. Eppure Crisippo non è del parere che ciò sia valido in ogni caso; ma, tuttavia, se è stata fissata dalla natura la causa per cui Fabio non debba morire in mare, è impossibile che in mare Fabio muoia.

XIII, 15 A questo punto Crisippo, grondante di sudore, si augura che i Caldei e gli altri indovini si lascino aggirare da lui e, senza più far ricorso alle congiunzioni astrali, la smettano di enunciare le proprie « regole scientifiche » nel modo anzidetto, ossia « Se qualcuno è nato al sorgere della Canicola, non morrà in mare », ma dicano piuttosto così: « Non c'è nessuno che sia nato al sorgere della Canicola e che, quindi, debba morire in mare »[8].

Ma questo vuol dire mettersi a scherzare! Per non cascare nelle braccia di Diodoro, Crisippo ha la pretesa d'insegnare ai Caldei la maniera opportuna di esporre i fondamenti « scientifici » del loro mestiere. Io vorrei sapere però – nel caso che i Caldei usassero un linguaggio risultante dalla connessione di

5. L'espunzione è dell'Yon, che considera l'esempio come una glossa fuorviante.

6. Giacché Diodoro fa una mera questione di correttezza logica, mentre gli Stoici fanno illazioni di ordine etico e metafisico.

7. Per questa posizione di Cleante, di cui ignoriamo le argomentazioni, cfr. EPICTET. *Diatr.* II, 19, 12.

8. La negazione della premessa minore verrebbe a neutralizzare la maggiore e ad annullare l'intero sillogismo ipotetico.

un'infinita serie di negazioni invece che di un'infinita serie di nessi ipotetici affermativi – perché mai non si conceda la stessa possibilità di agire a medici, a geometri e a tutto il resto.

In primo luogo il medico non si metterà ad esporre le esperienze della sua attività nel modo seguente: « Se le vene di costui hanno queste pulsazioni, costui ha la febbre », ma piuttosto in quest'altro modo: « Non c'è nessuno le cui vene abbiano queste pulsazioni e che, quindi, abbia la febbre ». Parimenti il geometra non dirà: « I cerchi massimi di una sfera si intersecano alla loro metà », ma piuttosto dirà così: « Non esistono i cerchi massimi della sfera che si intersechino alla loro metà ».

Ma, se si può procedere in questa maniera, non c'è niente 16
che non possa passare da un nesso ipotetico alla negazione di ogni nesso.

A dire il vero, ci è permesso fare le medesime enunciazioni anche in altre guise. Ho detto poc'anzi: « I cerchi massimi di una sfera s'intersecano alla loro metà », ma potrei anche dire: « Se la sfera ha cerchi massimi etc. » e potrei dire ancora: « Poiché la sfera ha cerchi massimi, etc. ».

Ci sono tanti tipi di enunciazione, ma nessuno è più distorto di questo con cui Crisippo nutre la speranza di appagare i Caldei per tirarli dalla parte degli Stoici! [9]

Comunque, tra loro non c'è nessuno che parli così; e, a dire IX, 17
il vero, ha maggiore rilievo l'imparare questi raggiri linguistici che non il sorgere e il tramontare delle costellazioni.

Ma ritorniamo alla celebre dissertazione di Diodoro alla quale, di solito, si dà il titolo *Intorno ai possibili* [10] e nella quale il tema dell'indagine è il concetto stesso di possibile.

Orbene: Diodoro è dell'avviso che « è possibile soltanto quello che è vero o che sarà vero ». Questa concezione è stretta-

9. In sostanza il rapporto Crisippo-astrologi è fondato su due errori o addirittura due tipi di ciurmeria: quello degli astrologi che professano un totale determinismo per fare sopravvivere la loro arte e quello di Crisippo che sostiene un parziale indeterminismo con artifici eristici per rintuzzare le acute obiezioni di Diodoro.

10. Per questa modernissima tesi dei Megarici sul concetto di possibilità in opposizione alla concezione aristotelica di potenza-atto cfr. DÖRING, *Die Megariker*, pp. 133-6. Per Diodoro Crono in particolare vedasi O. BECKER, *Über den* κυριεύων λόγος *des Diod. Kronos* « Rheinische Mus. », IC, 1956, pp. 289-304. Si tenga, comunque, presente che il « possibile » di Diodoro ha solo qualche tratto in comune col « probabile » di Carneade-Cicerone.

mente connessa al seguente punto di vista, ossia che non avviene nulla che non sia stato necessario e che ogni cosa possibile o è di già o sarà e che il futuro non può mutarsi da vero in falso più di quanto non possa mutarsi il passato; ma nei fatti già avvenuti l'immutabilità è manifesta, mentre in quelli futuri, poiché essa non è manifesta, sembra che non ci sia. Così, ad esempio, nel caso di una persona colpita da malattia mortale, risponde a verità la proposizione « Costui morrà per questa malattia »; ma questa stessa proposizione, qualora venga pronunciata in modo veritiero a proposito di una persona in cui la violenza della malattia non sembra tanto manifesta, non sarà meno conforme alla verità. In questo modo viene a risultare che nessun mutamento dal vero nel falso è possibile anche nel futuro. Difatti l'enunciazione « Scipione morrà » è tanto valida che, sebbene si riferisca al futuro, non può, tuttavia, convertirsi in falsa, giacché si riferisce ad un uomo che non può non morire.
18 Allo stesso modo, se si dicesse: « Scipione morrà di morte violenta nottetempo in camera sua », si direbbe il vero, giacché si affermerebbe che accadrà quello che realmente accadrà, ma si deve capire che ciò sarebbe accaduto in base al fatto che esso è realmente accaduto [11]. E l'enunciazione « Scipione morrà » non sarà più vera di quella « Morrà in questo determinato modo », e l'espressione « Scipione è stato ucciso » non ha minor possibilità di mutare da vera in falsa a paragone dell'espressione « Scipione sarà ucciso ».

Stando così la faccenda, non c'è alcun motivo per cui Epicuro debba aver paura del fato e debba ricorrere agli atomi e farli uscire fuori dalla loro normale inclinazione [12] e impigliarsi, nello stesso tempo, in due nodi insolubili: l'uno, che senza causa alcuna abbia a verificarsi un accadimento, dal che viene a risultare la derivazione di un qualcosa dal nulla – cosa che non è ammessa né da lui né da qualsivoglia « fisico » –; l'altro, che, mentre due enti indivisibili si spostano attraverso il vuoto, l'uno continui a seguire la propria caduta e l'altro se ne vada scantonando per i fatti suoi.

11. L'identità di possibile e necessario (entrambi posti come veri) annulla ogni distinzione tra un fatto generico (la morte) e un fatto specifico (l'essere assassinato di notte nel proprio letto, come capitò a Scipione Emiliano).

12. Ricorrendo al *clinamen* (cfr. LUCRET. II, 216 segg. e, per più ampie notizie, EPICURO, *Opere*, a cura di M. Isnardi-Parente, pp. 18 segg.).

In realtà Epicuro, nell'ammettere che ogni enunciazione è 19
o-vera-o-falsa, si può sbarazzare dal timore che tutte le cose avvengano necessariamente ad opera del fato: infatti non è dovuta a cause insite in una necessità naturale la veracità del seguente enunciato: « Carneade scenderà nell'Accademia » né, tuttavia, questo fatto avviene senza una causa. Ma intercorre una differenza tra le cause che si sono presentate accidentalmente e quelle che racchiudono in se stesse la natura dell'effetto. Così, senz'altro, è stata vera da sempre l'enunciazione « Epicuro morrà all'età di settantadue anni sotto l'arcontato di Pitarato » [13]; tuttavia, però, non ci sono state cause fatali di questo avvenimento nei suoi modi particolari, ma, proprio perché l'accadimento si è verificato in questi modi, è una cosa certa che esso si sarebbe verificato nei modi in cui si è verificato. E quanti 20
affermano l'immutabilità degli accadimenti futuri e l'impossibilità che una verità del futuro si converta in falso, non contribuiscono a convalidare la necessità del fato, ma si limitano solo a fare una precisazione di parole. Però quanti tirano in ballo una serie eterna di cause, non fanno altro che dispogliare l'uomo del libero arbitrio e gettarlo nei ceppi della fatale necessità [14].

Ma su questo lato del problema basta [15]. Esaminiamone, x
invece, altri lati.

Il ragionamento di Crisippo è del seguente tenore: « Se c'è un movimento senza causa, non ogni enunciazione – che i dialettici chiamano " assioma " – sarà o vera o falsa: difatti ciò che sarà privo-di-cause-efficienti non sarà né vero né falso; ma ogni enunciazione è o vera o falsa: quindi non c'è alcun movimento senza causa. E se le cose stanno così, ogni acca- 21
dimento si verifica per cause che si sono già precedentemente presentate; ma, se tutta la faccenda sta in questo modo, ogni accadimento è dovuto al fato: il risultato è, in conclusione, che tutto quello-che-accade accade fatalmente ».

A questo punto, se io preferissi accordarmi con Epicuro e negare che ogni enunciazione sia vera-o-falsa, accetterei più

13. Cfr. Diog. Laert. X, 15.

14. Come fanno gli Stoici più consequenziali del sottile e imbarazzato Crisippo.

15. Sulla questione si ritorna in *De fato* XII, 28 (cfr. Yon, p. XXII, n. 2).

volentieri questo colpo anziché approvare la fatalità di tutti gli accadimenti: difatti il modo epicureo di pensare si presta pur sempre ad un certo dibattito, mentre quello crisippeo riesce insopportabile.

Così Crisippo ha tutti i nervi protesi a dimostrarci che ogni « assioma » è o vero o falso. Difatti, come Epicuro teme che, una volta fatta questa concessione, sia costretto a concedere che ogni accadimento dipende dal fato – se, infatti, l'una o l'altra delle due cose è conforme al vero fin dall'eternità, essa è anche certa, e, se è certa, è altresì necessaria; ma in questa maniera, come egli pensa, trovano conferma necessità e fato –, così Crisippo teme che, se non gli riesce di ottenere l'ammissione che ogni enunciazione sia vera o falsa, non possa mantenere per fermo che tutte le cose avvengano fatalmente e derivino da cause determinatrici del futuro fin dall'eternità.

22 Ma Epicuro crede che la declinazione dell'atomo gli faccia evitare il fatalismo. Così viene fuori una terza sorta di movimento, che prescinde dal peso e dall'impulso, allorché l'atomo devia dalla distanza minima – egli la chiama ἐλάχιστον –, e si tratta di una deviazione non dipendente da alcuna causa, come egli è indotto ad ammettere se non esplicitamente, almeno oggettivamente. In realtà, un atomo non devia per la spinta che subisca da un altro atomo. Difatti è impossibile che questi corpi si spingano reciprocamente, dal momento che è il loro stesso peso a spostare i corpi indivisibili in senso verticale secondo linee rette, come vuole Epicuro. E la conseguenza è che, se gli atomi non vengono mai spiazzati per urto reciproco, non hanno neppure contatto tra di loro. Da ciò deriva che, pur ammessa l'esistenza dell'atomo e la sua declinazione, quest'ultima si attua senza una causa.

23 Questo ragionamento fu tirato in ballo da Epicuro esclusivamente per il suo timore che, se la traslazione dell'atomo fosse fatta risalire al suo peso naturale e necessario, a noi non sarebbe riservata libertà alcuna, dal momento che i moti dell'anima verrebbero a dipendere inevitabilmente da quelli degli atomi. E Democrito, che gli atomi inventò, preferì accettare quest'ultima conseguenza – ossia che tutto avviene per necessità – piuttosto che staccare dai corpi indivisibili i movimenti naturali.

Con maggiore acume si è espresso Carneade [16], il quale di- XI
mostrava che gli Epicurei avrebbero potuto difendere il loro punto di vista senza la messa in scena di questa « declinazione ».

Difatti, poiché gli Epicurei insegnavano che è possibile l'esistenza di un movimento volontario dell'anima, sarebbe stato meglio insistere a favore di questo punto di vista anziché mettere in mezzo la declinazione, soprattutto perché essi stessi non riescono a scoprirne la causa; perseverando, invece, su quel punto, la loro resistenza contro Crisippo sarebbe stata agevole. Infatti, pur avendo ammesso che non esiste alcun movimento senza una causa, non avrebbero dovuto anche ammettere che ogni accadimento avviene per cause anteriori, giacché la nostra volontà non ha cause che siano al di fuori di lei e che la precedano.

Orbene: noi facciamo abuso di un luogo comune quando 24
affermiamo che qualcuno vuole o non vuole qualcosa senza una causa: usiamo l'espressione « senza una causa » per dire « senza una causa esterna e anteriore » e non già « senza una causa in senso assoluto ». Così, quando usiamo l'espressione « vaso vuoto », noi non intendiamo darle il significato che le danno i fisici [17], i quali non ammettono l'esistenza del vuoto, ma per indicare, ad esempio, che il vaso è senza acqua o senza vino o senz'olio; allo stesso modo, quando noi affermiamo che l'anima si muove senza causa, intendiamo dire che essa si muove senza una causa anteriore ed esterna, ma non senza una causa in senso assoluto. Finanche a proposito dell'atomo si può dire che, quando esso si muove attraverso il vuoto mercé la sua gravità e il suo peso, si muove senza una causa, perché non viene ad aggiungersi ad esso nessuna causa dal di fuori.

Oltre a ciò, per evitare di essere presi in giro da tutti i fisici 25
qualora dicessimo che un qualche accadimento è privo di causa, dobbiamo fare una distinzione e una precisazione: ossia che la

16. La posizione carneadea è quella di un difficile equilibrio critico che rasenta l'eclettismo: Carneade è d'accordo con Epicuro contro il determinismo ed è d'accordo con Crisippo in favore della causalità in senso assoluto; nello stesso tempo è in disaccordo con Epicuro in merito al *clinamen* ed è in disaccordo con Crisippo in merito alla causalità esterna. Da notare che anche qui, come altrove (Cic. *De divin.* II, 55), Carneade lancia solo un timido strale contro quel principio di causalità che sarà messo in bilico da Enesidemo (Sext. Emp. *Adv. phys.* I, 218-264).

17. Cfr., in particolare, Aristot. *Phys.* IV, 7.

natura del corpo indivisibile è di per sé tale da muoversi in virtù del suo peso e della sua gravità, e che appunto questa è la causa della sua traslazione. Similmente per i moti dell'anima non bisogna mettersi alla ricerca di una causa esterna, giacché il moto volontario possiede in se medesimo una siffatta natura da essere in nostro potere e da prestarci obbedienza; né ciò è senza causa, giacché la causa di questo fatto s'identifica con la natura stessa.

26 Stando così le cose, non c'è alcun motivo per cui non ogni enunciazione dovrebbe essere vera o falsa qualora ci rifiutassimo di ammettere che ogni accadimento sia dovuto al fato [18].

Ma Crisippo osserva: « I veri accadimenti futuri non possono identificarsi con quelle cose che non hanno certe cause per cui debbano accadere; dunque è inevitabile che gli accadimenti che sono veri abbiano certe cause: così essi, quando saranno avvenuti, saranno avvenuti fatalmente ».

XII L'affare è fatto, se non si può fare a meno di concederti o che tutte le cose accadono per fato o che è impossibile che qualcosa accada senza una causa!

27 Ma non si dà, forse, anche la possibilità che l'enunciazione « Scipione prenderà Numanzia », sia vera, senza che un intreccio di cause debba produrre quest'effetto fin dall'eternità? O forse quest'enunciato sarebbe potuto essere falso, se lo si fosse proferito seicento secoli prima? E se allora la proposizione « Scipione prenderà Numanzia » non fosse vera, non sarebbe vera neanche quella « Scipione ha preso Numanzia » [questa proposizione è vera] [19]. È possibile, allora, che sia accaduto nel passato un qualcosa che non fosse stato vero che sarebbe accaduto? Infatti, come diciamo veri quegli accadimenti passati i cui presupposti erano stati veri in un tempo ancora precedente, così diremo veri quegli accadimenti futuri il cui presentarsi sarà vero in un tempo ancora posteriore.

28 E se ogni enunciazione è o-vera-o-falsa, non se ne trae immediatamente la conseguenza che esistono cause immutabili e,

18. Crisippo fondava il suo fatalismo (ancorché moderato) sul classico principio di non-contraddizione: sul medesimo principio – che gli Scettici non hanno mai osato discutere *ex professo* – Carneade si fonda per negare il fatalismo.

19. Evidente glossa espunta dall'Yon.

per giunta, eterne le quali impediscono che un qualcosa accada in modo diverso da come dovrebbe accadere [20]. Ci sono cause fortuite le quali fanno in modo che sia una enunciazione vera quella che viene profferita nel modo seguente: « Catone verrà in senato »; e si tratta di cause non racchiuse nella natura universale e nell'ordine delle cose; tuttavia l'espressione « verrà », quando corrisponde a verità, è altrettanto immutabile quanto l'espressione « è venuto », né per questo motivo bisogna aver paura del fato o della necessità. Infatti siamo costretti ad ammettere che, se la proposizione « Ortensio verrà nella villa di Tuscolo » non è vera, si ha, di conseguenza, che essa è falsa. Ma gli Epicurei non accettano nessuna di queste due cose; il che è contrario ad ogni possibilità.

Neppure ci sarà d'impaccio il cosidetto « ragionamento pigro » [21]: invero i filosofi chiamano ἀργὸς λόγος quel ragionamento che, se gli prestiamo obbedienza, ci causa una inerzia assoluta nella condotta della vita [22]. Essi pongono la questione nei termini seguenti: « Se è tuo destino che tu guarisca da questa malattia, tu guarirai, tanto se avrai fatto venire il medico quanto se non l'avrai fatto venire; allo stesso modo, se è tuo destino che tu non guarisca da questa malattia, tu non 29
guarirai, tanto se avrai fatto venire il medico quanto se non l'avrai fatto venire; ma è tuo destino l'una o l'altra delle due eventualità: epperò far venire il medico non serve a nulla ».

Questo modo di porre la questione ha tutti i titoli per essere XIII
accusato di pigrizia e di inerzia, giacché con un siffatto ragionamento verrà eliminata dalla vita ogni attività.

Si può anche arrecare una modifica all'espressione, senza aggiungervi il termine « fato » e, tuttavia, conservarle il medesimo significato, dicendo nel modo seguente [23]: « Se fin dall'eternità fu vera la proposizione " tu guarirai da questa malattia ", tu guarirai, tanto se avrai fatto venire il medico quanto se non l'avrai fatto venire; allo stesso modo, se fin dall'eternità

20. Cfr. *De fato* IX, 19.
21. Cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 956-958 Arnim.
22. Era, questa, l'accusa che si soleva fare agli Scettici in generale (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 21-24).
23. Il principio di non-contraddizione viene, insomma, rispettato tanto dall'enunciazione di una realtà quanto da quella di una mera espressione verbale, in conformità con la logica proposizionale degli Stoici.

fu falsa la proposizione " tu guarirai da questa malattia ", tu non guarirai, tanto se avrai fatto venire il medico quanto se non l'avrai fatto venire », con quello che segue.

30 Questo tipo di ragionamento viene rintuzzato da Crisippo. Nella realtà delle cose – egli osserva – ci sono certi fatti semplici e certi fatti complicati [24]. Un fatto semplice viene enunciato dalla proposizione: « In quel tale giorno Socrate morrà »: per Socrate, sia che egli faccia qualcosa sia che non la faccia, il giorno fissato per la morte è quello lì. Ma se esprime una fatalità l'enunciazione « Edipo nascerà da Laio », non vi si potrà aggiungere « tanto se Laio sia stato con una donna quanto se non sia stato », giacché, in questo caso, si tratta di un fatto complicato e « confatale »; e Crisippo usa questo termine perché è fatale sia che Laio vada a letto con la moglie sia che generi Edipo da costei. Allo stesso modo, se fosse stato enunciato « Milone lotterà alle Olimpiadi » e si volesse precisare « Dunque egli lotterà, tanto se avrà un avversario quanto se non l'avrà », si cadrebbe in errore: difatti l'espressione « lotterà » presuppone una complicazione, non essendo possibile alcuna lotta ove manchi l'avversario.

Orbene, tutti i ragionamenti capziosi di questo genere vengono confutati allo stesso modo. Ed è un ragionamento capzioso « tanto se avrai fatto venire il medico quanto se non l'avrai fatto venire », giacché « far venire il medico » è altrettanto fatale che « guarire ». E sono appunto questi fatti che, come ho detto, Crisippo chiama « confatali ».

XIV, 31 Carneade respingeva in tutta la sua interezza questo tipo di ragionamenti e sosteneva che una siffatta argomentazione si articola in maniera troppo superficiale. Egli incalzava contro Crisippo in un'altra maniera, senza far ricorso ad un ragionamento cavilloso [25]. Ecco come si articolava la sua argomentazione: « Se tutte le cose accadono mercé cause anteriori, tutte le cose accadono secondo un intreccio e un contesto di collegamenti naturali; ma se la faccenda sta in questo modo, ogni cosa è prodotta dalla necessità; e se questo è vero, nulla è in nostro potere; ma esiste pur qualche cosa che è in nostro potere;

24. Cfr. SENEC. *Nat. quaest.* II, 32 segg.
25. Ossia ad una *calumnia* come quella di Crisippo.

invece, se tutte le cose accadono ad opera del fato, accadono tutte mercé cause anteriori: epperò non tutti gli accadimenti accadono ad opera del fato».

Non ci potrebbe essere un ragionamento più stringato di 32
questo! Infatti, se lo si volesse ritorcere dicendo « Se ogni accadimento futuro è vero fin dall'eternità, di guisa che esso si verifichi con certezza nella maniera in cui dovrà verificarsi, allora è necessario che tutte le cose accadano secondo un intreccio e un contesto di collegamenti naturali », questa ritorsione non significherebbe proprio niente. Intercorre, invero, una grande differenza tra il fatto che una causa naturale produca fin dall'eternità futuri accadimenti veri e il fatto che, anche senza un'eternità naturale della causa, si possano concepire come veri quegli accadimenti che si verificheranno nel futuro [26]. Pertanto Carneade dichiarava che persino Apollo non potrebbe prevedere le future cose, tranne quelle le cui cause sono contenute dalla natura in maniera tale che il loro accadere è necessario. In base a quali considerazioni, infatti, finanche 33
il dio avrebbe potuto dire che quel Marcello che fu tre volte console sarebbe dovuto perire in un naufragio? Questo accadimento era, senza dubbio, vero fin dall'eternità, ma non aveva cause che lo effettuassero.

Allo stesso modo Carneade era del parere che ad Apollo non fossero noti neppure quegli accadimenti del passato che non avessero lasciato l'orma di alcun segno: figuratevi quelli futuri! Difatti solo la conoscenza delle cause efficienti di qualsiasi cosa ci offre, alla fin dei conti, la possibilità di sapere che cosa accadrà. Dunque Apollo non avrebbe potuto far predizioni neppure nel caso di Edipo, qualora nell'ordine naturale delle cose non fosse stata predisposta alcuna serie di cause per cui fosse inevitabile che egli uccidesse suo padre, né altre predizioni siffatte [27].

26. L'attuale argomentazione corrisponde a quella di *De fato* IX, 17.

27. Qui ancora una volta viene riprospettata la distinzione tra necessità logica e necessità reale. Si apre, quindi, la discussione sulle cause « procatartiche » con argomentazioni accademiche (forse ancora di marca carneadea) allo scopo di rivalutare sotto luce diversa il principio di causalità (cfr. PLUTARCH. *De Stoic. rep.* 47, 4). Ma alla fine Cicerone, abbandonando Carneade per seguire Antioco (cfr. YON, *Introd.*, pp. XL-XLII), si avvia ad una conclusione che doveva essere alquanto deludente e conciliativa in rapporto alle dottrine stoiche.

La dottrina del bene

a) La divisione carneadea.

(CICERONE, *De fin.* V, VI-VIII, 16-23)

VI, 16 Poiché a proposito del sommo bene è aperta una grande controversia di opinioni, dobbiamo fare uso della « divisione carneadea »[1], che volentieri il nostro Antioco[2] suole tener presente.

Orbene: Carneade riuscì ad individuare non solo quanti fossero stati finora i punti di vista dei filosofi sul sommo bene, ma tutti i punti di vista possibili.

Egli negava l'esistenza di una qualche arte che abbia se medesima come punto di partenza, giacché l'oggetto di cui l'arte si occupa è sempre esterno ad essa. Non c'è bisogno che ci dilunghiamo su ciò facendo ricorso ad esempi, data l'evidenza del fatto che nessun'arte si occupa di se stessa, ma una cosa è l'arte in sé e un'altra cosa è ciò con cui essa ha a che fare. Come la medicina è l'arte della buona salute e il pilotaggio è l'arte della navigazione, allo stesso modo la saggezza è l'arte della vita[3]; perciò necessariamente anche la saggezza è fondata su una qualche cosa e da quest'ultima prende il suo avvio.

1. Metodologicamente la presente divisione si attiene ai criteri diairetici già seguiti nell'Accademia Antica e dallo stesso Platone. Una *diairesis* diversa, di probabile origine crisippea, è in Cic. *Lucull.* XLV, 138-139. Per quanto concerne l'incidenza delle critiche carneadee sulla variazione che il concetto di *telos* subì nell'ambito della Stoa da Crisippo a Diogene di Babilonia, ad Antipatro e ad Archedemo, gli studiosi moderni sono abbastanza in disaccordo tra loro, avendo alcuni esagerata la portata di tale incidenza ed altri avendola troppo ridimensionata. Per la complessa faccenda si rinvia a BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 160-2; POHLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, pp. 15 segg.; *La Stoa*, I, pp. 356, 376-82; LONG, *Carneades and the Stoic Telos*, « Phronesis », XII, 1967, pp. 59-90; H. REINER, *Die etische Weisheit der Stoiker heute*, « Gymnasium », LXXVI, 1969, pp. 342 segg.; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 247-51. Per le interpretazioni dei passi plutarchiani di *De comm. not.* 23-24, 26-27 circa il rapporto οἰκείωσις e τέλος vedansi POHLENZ, *Plutarchs Schriften gegen die Stoiker*, « Hermes », LXXXV, 1939, pp. 25 segg.; D. BABUT, *Plutarque et le Stoicisme*, Paris 1969, pp. 213 segg., 338. Un esame del passo ciceroniano in chiave antiochea è in LUCK, *Der Akademiker Antiochos*, pp. 59-61.

2. Cfr. LUCK, *op. cit.*, pp. 56 segg.

3. Per la concezione dommatica e per la critica scettica dell'arte della vita cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 188 segg.; *Adv. eth.* 168 segg.

Quasi tutti i pensatori, però, sono riusciti ad accordarsi 17
sul fatto che ciò di cui si occupa la saggezza e che questa intende conseguire, deve essere adatto e conforme alla natura e tale da invitare ed attrarre di per sé quell'appetito dell'anima che i Greci chiamano ὁρμή [4]. Non riescono, invece, a mettersi d'accordo circa l'essenza di ciò che provoca questo movimento e suscita immediatamente nella nostra natura quest'appetito, anzi proprio su questo punto verte ogni dissenso tra i filosofi nella ricerca del sommo bene. Difatti l'intera questione concernente gli ultimi termini dei beni e dei mali – ossia, quando si vuole sapere quale sia tra essi l'estremo fine – deve trovare il suo bandolo nella scoperta degli istinti naturali originari; una volta fatta questa scoperta, da essa, come da una sorgente, viene condotto l'intero dibattito sul sommo bene e sul sommo male.

Alcuni [5] ritengono che l'appetito originario è quello del VII, 18
piacere e la repulsione originaria è quella che ci rimuove dal dolore; altri pensano che l'oggetto primario del nostro desiderio è l'affrancamento dal dolore e che il dolore è la prima cosa da noi rifiutata; altri pongono come punto di partenza quelle cose che essi chiamano « primarie secondo natura », e tra esse annoverano l'incolumità e la conservazione di tutte le parti del corpo, la buona salute, l'integrità dei sensi, l'affrancamento dalla sofferenza, il vigore fisico, la bellezza e tutti gli altri requisiti di questo genere.

Uno di questi tre gruppi di cose deve essere quello che mette in movimento la nostra natura inducendola a provare desiderio e repulsione, e non ce ne può essere alcun altro al di fuori di questi tre: perciò necessariamente si deve far risalire ad uno di questi ogni nostra corretta azione morale che sia o evasiva o impegnativa; di conseguenza, quella saggezza che noi abbiamo identificata con « l'arte della vita » ha come suo oggetto uno di questi tre generi di cose e da esso desume la spinta iniziale dell'intera condotta umana.

Adunque, a seconda di ciò che la saggezza abbia fissato 19
come impulso naturale originario, verrà fuori anche una conce-

4. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. eth.* 59-60.

5. La *diairesis* non si attiene a vere e proprie posizioni storicamente assunte dai filosofi, anche se di volta in volta si accosta ad alcune di esse.

zione della rettitudine e della dignità morale [*honestum*], che, nei limiti del possibile [6], corrisponda ad uno dei tre gruppi sopra indicati; e ne consegue che la dignità morale s'identifica col compiere ogni azione avendo come fine o il piacere, anche se quest'ultimo non venga raggiunto, o la privazione del dolore, anche se questa non si riesce a conseguire, o, infine, l'acquisizione di quelle cose che sono « secondo natura », anche se nessuna di esse venga da noi ottenuta.

Ne consegue, allora, che la diversa concezione dei fini dei beni e dei mali è direttamente proporzionata al diverso modo di porre i princìpi naturali.

Altri, a loro volta, partendo dai medesimi princìpi, faranno risalire rispettivamente ogni azione morale al conseguimento o del piacere o della privazione del dolore oppure di quelle cose che sono primarie-secondo-natura.

20 In base alla classificazione di questi sei modi di concepire il sommo bene i principali sostenitori degli ultimi tre sono i seguenti: Aristippo [7] del piacere, Ieronimo [8] della privazione del dolore, Carneade [9] del godimento di quelle cose che abbiamo detto essere primarie-secondo-natura, purché si precisi che egli non la pensa proprio così, ma si professa sostenitore di questo punto di vista per poter condurre un dibattito dialettico.

Ci restano da esaminare le tre concezioni possibili da noi esposte per prima [10], ma una sola di esse è stata patrocinata, e per giunta con accanimento. Nessuno, infatti, ha osato sostenere che ogni nostra azione mira al piacere nel senso che, anche se non lo conseguiamo affatto, ciò nonostante, questa nostra stessa deliberazione di comportarci così sia di per sé una cosa desiderabile e onesta ed unicamente buona. Né, d'altra parte, il mero sforzo di evitare il dolore è stato riposto da alcuno tra le cose desiderabili, anche nel caso che sia impossibile evitare

6. La corresponsione è sempre approssimata, in conformità col probabilismo.

7. Fondatore della scuola cirenaica.

8. Seguace del Peripato (cfr. fr. 90c Wehrli; Cic. *Lucull.* XLII, 131; Clem. *Strom.* II, 415 C).

9. Carneade cita se stesso solo *exempli causa*, quantunque non manchino indizi di qualche positività dottrinale che farebbe pensare a una caduta nel dommatismo (cfr. Cic. *Lucull.* XLII, 131; Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 250).

10. In *De fin.* V, VII, 18.

effettivamente il dolore. Secondo gli Stoici [11], invece, fare di tutto per ottenere quelle cose che sono secondo natura, anche se non si riesce a conseguirle, viene identificato con l'azione morale e con la sola cosa che sia desiderabile di per sé e con l'unico bene.

Questi sono, adunque, i sei modi semplici di concepire i VIII, 21
fini dei beni e dei mali: due non hanno sostenitori, quattro sì.

Invece le definizioni composte e doppie del sommo bene sono state tre in tutto, e non sarebbe stato possibile che fossero di più, se si guarda in profondità l'essenza del problema. Difatti alla dignità morale si può aggiungere il piacere, come fecero Callifonte [12] e Dinomaco [13], oppure l'affrancamento dal dolore, come ha fatto Diodoro [14], oppure le cose primarie della natura, come sostennero quegli antichi pensatori che noi chiamiamo indifferentemente Accademici e Peripatetici [15].

Ma poiché è impossibile dichiarare tutto d'un tratto il nostro pensiero, dovrà bastare per il momento sottolineare quanto segue: che, cioè, bisogna accantonare il piacere, dal momento che noi siamo nati per fini più alti, come ben presto risalterà chiaro. Per quanto concerne l'affrancamento dal dolore, di solito vengono addotte le medesime considerazioni che si fanno a proposito del piacere. Né c'è bisogno di mettersi alla 22
ricerca di altre argomentazioni che siano in contrasto con il punto di vista di Carneade, giacché qualsiasi definizione del sommo bene che spogli quest'ultimo della dignità morale non può ragionevolmente riservare un posto né ai doveri né alle virtù né alle amicizie. Invece l'accoppiamento del piacere o della privazione del dolore con la dignità morale rende turpe quella stessa dignità che vorrebbe abbracciare in sé. Far risalire, infatti, le proprie azioni a due punti di vista, l'uno dei quali considera essere in uno stato di sommo bene quell'uomo che

11. *Stoic. vet. frag.* III, 44 Arnim; DIOG. LAERT. VII, 87. Per le obiezioni di Carneade a questa posizione assunta soprattutto da Antipatro cfr. PLUTARCH. *De comm. not.* 26, 1071c. L'origine aristotelica dell'argomentazione carneadea è ben sottolineata dal Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, pp. 257-9).

12. Fu probabilmente un seguace critico dell'Epicureismo (cfr. CIC. *De fin.* II, XI, 34).

13. Fu, forse, anch'egli un Epicureo (cfr. CIC. *Tusc.* V, XXX, 85).

14. Si tratta, probabilmente, di Diodoro di Tiro, seguace di Critolao (cfr. *Krit.* fr. 16 Wehrli; CLEM. *Strom.* I, 301 B).

15. Cicerone, soprattutto sulle orme di Antioco, unifica i due indirizzi.

è libero dal male, mentre l'altro dà rilievo alla parte più frivola della natura, significa oscurare – per non dire contaminare – tutto lo splendore della dignità morale. Non restano, allora, se non gli Stoici, i quali, avendo desunto ogni loro teoria dai Peripatetici o dagli Accademici, si attengono alle medesime concezioni di costoro, cambiando solo la terminologia [16].

23 La sicurezza – o tranquillità – dell'anima, di cui parla Democrito [17] e a cui egli diede il nome di εὐθυμία, ci siamo sentiti costretti ad escluderla da questa discussione, perché è per l'appunto siffatta tranquillità-dell'-anima ad identificarsi con la vita beata. Noi, infatti, stiamo cercando non quale essa sia, ma donde essa derivi. E le ormai screditate e dismesse opinioni di Pirrone, di Aristone e di Erillo [18] noi le abbiamo dovuto ritenere del tutto inutilizzabili, perché non possono essere inserite nelle questioni di cui abbiamo tracciato i limiti. Difatti tutta questa nostra attuale indagine sui fini e, per così dire, sui limiti estremi dei beni e dei mali ha come punto di partenza ciò che è adatto e conforme alla natura e ciò che di per se stesso è l'oggetto primario della nostra appetizione; invece proprio questo viene interamente eliminato da quei filosofi i quali sostengono che, nell'ambito di quelle cose in cui non è incluso nulla che sia onesto o turpe, non c'è alcun motivo perché si debba dare la preferenza ad una piuttosto che a un'altra, e ritengono che, entro quelle cose, non sussista differenza alcuna; ed anche Erillo, se è stato effettivamente del parere che non esista alcun bene tranne la scienza, ha tolto ogni ragione di essere alla nostra facoltà deliberativa ed ogni possibilità di scoprire il nostro dovere morale.

Estromessi, così, i punti di vista degli altri e non essendone possibile alcun altro al di fuori di quelli, risulta necessariamente valida la concezione degli antichi [19].

16. Questa erronea valutazione della Stoa è frequente in Cicerone e risale ad Antioco.

17. 68 A 169 Diels-Kranz.

18. Per l'accostamento di questi tre filosofi vedasi la sezione di questa raccolta riservata al pensiero etico di Pirrone.

19. Ossia dei primi Accademici e Peripatetici.

b) Il godimento delle « cose primarie secondo natura » come ipotesi etica.

(CICERONE, *De fin.* II, XI, 35)

Così ci sono tre fini che non hanno nulla a che vedere con la dignità morale: il primo è quello di Aristippo e di Epicuro, il secondo è quello di Ieronimo, il terzo è quello di Carneade; ce ne sono altri tre in cui la dignità morale è presente, ma con l'aggiunta di qualche altra componente, come si riscontra in Polemone, in Callifonte e in Diodoro; c'è, infine, una teoria assolutizzante, che è sostenuta da Zenone [20] e che è interamente fondata sul decoro, vale a dire sulla dignità morale (difatti Pirrone, Aristone ed Erillo sono stati già da molto tempo buttati via).

(Fatta eccezione di Epicuro), tutti gli altri sono stati coerenti con i loro princìpi, sicché con questi il sommo bene poteva andare d'accordo, dato che esso è per Aristippo il piacere, per Ieronimo l'affrancamento dal dolore, per Carneade il godimento dei princìpi naturali.

(CICERONE, *De fin.* II, XIII, 42)

Questi stessi rilievi [21] si possono fare contro il celebre « sommo bene » di Carneade, che questo filosofo prospettò non tanto perché gli desse la sua piena approvazione, quanto per opporlo alle dottrine degli Stoici con i quali soleva polemizzare [22]. Tuttavia esso è di tal fatta che, se fosse stato aggiunto alla virtù, avrebbe evidentemente acquisito un alto prestigio e avrebbe conferito la più piena completezza alla vita beata, che è, appunto, l'argomento di tutta la nostra presente indagine. Difatti quelli che alla virtù aggiungono o il piacere – che è l'unica cosa a non riscuotere la pur minima stima da parte

20. *Stoic. vet. frag.* I, 363 Arnim. Varrone (*Reliq. Sesqueulixes* fr. XXIV, VIII, 18 Riese) osservava: « Una via fu percorsa da Crisippo sotto la guida della virtù, e questa era nobile; un'altra la passeggiò Carneade, seguendo i beni del corpo; ...essa guastò Carneade ».

21. Già mossi contro il cirenaico Aristippo e il peripatetico Ieronimo.

22. Come è detto nella divisione carneadea (*De fin.* V, XII, 20). Il Long (*Carneades and the Stoic Telos*, p. 74), identifica questa posizione di Carneade con quella di Callifonte; l'errore del Long è giustamente rilevato dal Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 251 n.).

della virtù – o la liberazione dal dolore – la quale, pur non avendo in sé niente di male, tuttavia non s'identifica col sommo bene –, producono una combinazione che non è, poi, gran che accettabile, ed io non mi rendo conto, comunque, perché essi lo facciano con tanta parsimonia e tante limitazioni.

(CICERONE, *De fin.* III, XII, 41)

Allora Catone [23] osservò: « Fissati così questi princìpi, ne segue un ampio dibattito. I Peripatetici lo affrontano con troppa fiacchezza (costoro, infatti, sogliono fare affermazioni non abbastanza acute a causa della loro ignoranza della dialettica) [24]. Il tuo Carneade, invece, mercé quella sua straordinaria competenza nel campo della dialettica e quella sua eccelsa abilità oratoria, lo portò al suo più alto vertice. Egli non la smise mai di affermare, con tono polemico, che, in tutto questo cosiddetto problema dei beni e dei mali, tra Stoici e Peripatetici non sussiste contrasto reale, ma soltanto verbale [25]. A me, invece, nulla appare con tanta evidenza quanto il fatto che le concezioni di quei due indirizzi filosofici siano in contrasto fra loro per i reali contenuti piuttosto che per le espressioni verbali. Anzi io affermo che tra Stoici e Peripatetici la divergenza sui contenuti è molto più accentuata di quella sulle parole, dal momento che i Peripatetici sostengono essere indispensabili al conseguimento della vita beata tutte quelle cose che essi chiamano « beni », mentre i nostri non reputano che la beatitudine riceva un completamento da tutto quello che è pur meritevole di una qualche valutazione positiva.

(CICERONE, *Tusc.* V, XLI, 119-120)

119 Se quei filosofi [26] che dal loro modo di pensare sono indotti a togliere ogni valore alla virtù di per sé considerata e a ritenere insussistente o solo addobbato dal vano suono della voce

23. È Catone Uticense, che nel *De finibus* patrocina la causa della Stoa.

24. L'eredità dialettica di Aristotele era stata raccolta piuttosto dagli Stoici (soprattutto da Crisippo) che dai Peripatetici post-teofrastei.

25. Nonostante la recisa affermazione di Catone, è probabile che questa insistenza sia stata fatta piuttosto dai seguaci di Antioco che da Carneade. Questi si limitava solo a scovare le contraddizioni dell'etica stoica, la quale avrebbe dovuto o attenersi al rigorismo di Aristone oppure piegarsi all'etica più mondana del Peripato (cfr. PLUTARCH. *De comm. not.* 11, 1064 b-c).

26. Cirenaici, Epicurei e Ieronimo.

quanto noi affermiamo essere onesto e lodevole, stimano, alla fine dei conti, che il sapiente è ognora beato, cosa pensi tu che debbano fare quei filosofi [27] che hanno preso pur sempre le mosse iniziali da Socrate e da Platone? Alcuni [28] di costoro affermano che i beni dell'anima hanno tanta eccellenza da oscurare quelli del corpo e quelli provenienti dall'esterno; altri [29], invece, non annoverano neppure tra i beni questi ultimi due gruppi, ma ripongono ogni bene nell'anima. E sul con- 120
trasto che regnava tra loro esprimeva, di solito, il suo giudizio Carneade, quasi fosse arbitro onorario. Quelle medesime cose che ai Peripatetici sembravano beni, sembravano agli Stoici solo vantaggi materiali, ma, ciò nonostante, i Peripatetici non attribuivano alle ricchezze, alla buona salute e ad altre simili cose un ruolo maggiore di quanto facessero gli Stoici: ecco perché Carneade sosteneva che non sussisteva motivo di polemica, qualora quei filosofi meditassero sulla questione attenendosi alla realtà delle cose e non alle chiacchiere.

Vedano, perciò, i filosofi degli altri indirizzi come possano difendere le loro posizioni. Mi è, comunque, di gradimento il fatto che essi professano una qualche dottrina che sia degna del linguaggio dei filosofi, allorché discutono della perpetua facoltà di vivere bene come di una peculiarità dei sapienti.

(CICERONE *Tusc.* V, IV, 10-11)

Socrate [30] fu il primo a fare scendere la filosofia dal cielo 10
in terra e a porla nella vita associata degli uomini; egli la fece entrare anche nelle case e la indusse a indagare sulla condotta della vita e sulla morale, sui beni e sui mali. Il suo complesso metodo di discussione, la varietà dei suoi temi, la grandezza 11
del suo ingegno – consacrata, del resto, dal ricordo che Platone ce ne ha lasciato nei suoi scritti – hanno dato lo spunto a molti indirizzi filosofici tra loro contrastanti; tra essi io ho seguito in modo preminente quello che, a mio parere, era stato adottato da Socrate, vale a dire quello che ci permette di tenere coperto il nostro personale punto di vista, di sollevare gli altri dall'errore

27. Accademici, Peripatetici e Stoici.
28. Accademici e Peripatetici.
29. Stoici.
30. In contrasto con i « fisici » (cfr. XENOPHON. *Mem.* I, 1, 6).

e di ricercare, in ogni questione, ciò che è molto simile al vero [31]. E poiché a questo costume si attenne Carneade con grande intelligenza e nella maniera più doviziosa, ho impostato la discussione – sovente altrove ed anche poc'anzi nella mia villa di Tuscolo – secondo siffatta consuetudine.

(CICERONE, *Tusc.* V, XXIX, 83)

Facciamo uso, allora, di quella libertà che in campo filosofico è permesso a noi soli di usare, dal momento che il nostro discorso non esprime di per sé alcun giudizio [32], ma sa contenersi relativamente ad ogni ramo del pensiero, di guisa che la questione stessa possa essere giudicata dagli altri senza appoggiarsi all'autorità di nessuno. E poiché la tua intenzione sembra essere quella di stabilire che, qualunque parere in merito ai limiti dei beni e dei mali abbiano i filosofi tra loro in contrasto, ciò non pertanto la virtù possegga sufficiente sicurezza per il conseguimento della vita beata – cosa che, come ci è stato tramandato, Carneade soleva mettere in discussione [33]; ma egli si comportava così per opporsi agli Stoici, che in ogni occasione redarguiva con il massimo zelo e contro la cui dottrina il suo ingegno si lanciava con ardore –, affronteremo il problema con pacatezza d'animo.

(CICERONE, *Tusc.* III, XXII, 54)

Ho letto il libro che Clitomaco [34] mandò ai suoi concittadini prigionieri per confortarli dopo la distruzione di Cartagine: in quel libro è riportata per iscritto una dissertazione di Carneade, dalla quale Clitomaco afferma di aver preso appunti. Poiché il tema messo in discussione era che evidentemente il sapiente si sarebbe afflitto nel caso che la sua patria fosse conquistata dal nemico, Clitomaco trascrisse le controargomentazioni di Carneade. Orbene, il rimedio proposto dal filosofo contro un disastro ancora attuale è tanto scarso che non se ne sentirebbe la mancanza neppure in una disgrazia ormai avvenuta da

31. Ossia l'indirizzo neo-accademico.
32. In base all'ἐποχή introdotta da Arcesilao.
33. Cfr. CIC. *De fin.* III, XVI, 54; PLUTARCH. *De comm. not.* XXVII, 8.
34. Si trattava di una *Consolatio* (παραμυθητικός) forse sullo stile del *De dolore* di Crantore.

molto tempo, e se quel libro fosse stato spedito ai prigionieri parecchi anni dopo, non sarebbe valso a medicare le ferite, ma le cicatrici. Infatti il dolore, a mano a mano che procede, si va progressivamente riducendo, non perché le condizioni reali di solito mutino o possano mutare, ma perché l'esperienza dà quell'insegnamento che avrebbe dovuto dare la ragione, vale a dire che le cose sono più piccole di quanto siano sembrate essere.

(CICERONE, *Tusc.* III, XXV, 59-60)

59 Perciò Carneade, come vedo che ne scrive il nostro Antioco [35], soleva biasimare l'elogio che Crisippo faceva dei celebri versi di Euripide [36]:

Non c'è nessun mortale cui non tocchino
Dolore e malattia: s'impone a molti
Seppellir figli e farne nascere altri;
E la morte è segnata ad ogni cosa
Che inutilmente al genere degli uomini
Apporta sofferenza: terra a terra
Ridar si deve: allora, come messe,
Va falciata di tutti l'esistenza.
Questo comanda la necessità!

60 Carneade sosteneva, invece, che questa maniera di parlare non riesce affatto ad alleviare l'angoscia. Anzi egli affermava che questa stessa nostra caduta in una necessità tanto crudele non può non essere per noi motivo di sofferenza: del resto, egli aggiungeva, lo stesso discorso di Euripide, con la rievocazione dei mali capitati agli altri, vale solo a confortare i malvagi.

(CICERONE, *De fin.* III, XVII, 57)

Per quanto, poi [37], concerne la buona reputazione (è preferibile tradurre qui il termine greco εὐδοξία con « buona reputazione » anziché con « gloria »), Crisippo e Diogene solevano dire che, ove si prescinda dall'utile pratico che ne deriva, non bisogna per essa alzare neppure un dito. Con loro io sono pienamente d'accordo. Ma quelli che vennero dopo di costoro [38],

35. *Stoic. vet. frag.* II, 487 Arnim.
36. Sono versi dell'*Hypsipyle* (fr. 757 Nauck).
37. *Stoic. vet. frag.* III, 159; *Diog.* 42 Arnim.
38. Probabile allusione a Panezio ed a Posidonio.

non essendo in grado di resistere agli attacchi di Carneade, affermarono che questa stessa « buona reputazione » è di per sé preferibile e desiderabile e che è proprio di un uomo di liberi natali e fornito di educazione liberale voler sentire parlare bene di sé da parte dei genitori, dei parenti, degli amici e anche degli uomini buoni, e ciò per la cosa stessa e non per il vantaggio pratico che ne derivi; e aggiungono che, come noi desideriamo il benessere dei nostri figli, anche se essi nascano dopo la nostra morte, per loro stessi, così dobbiamo aspirare alla buona reputazione, che pur ci verrà dopo la morte, per la cosa stessa, prescindendo dall'utilità pratica che ce ne derivi [39].

L'antilogia della giustizia

a) Dal discorso di Furio Filo a favore dell'ingiustizia

(CICERONE, *De rep.* III, V-XX, 8-30, *passim*)

v, 8 E Filo [1] osservò: « Una causa davvero molto nobile mi è stata accollata! Mi volete far prendere le difese dell'ingiustizia! » [2]

« Ma dovrei paventare – ribatté Lelio – una sola cosa: che tu, nell'esporre quelle obiezioni che si sogliono addurre contro la giustizia, sembri pensarla davvero così, pur essendo – proprio tu – quasi l'unico modello dell'antica probità e dell'antica lealtà e pur essendo ben nota la tua consuetudine di discutere il pro e il contro di ogni questione, perché tu reputi che con questo metodo si scopra la verità » [3].

39. Così Cicerone, con qualche forzatura che forse è da attribuire ad Antioco di Ascalona, fa quasi conciliare pienamente Carneade con gli ideali del ῥητορικὸς βίος.

1. Come Glaucone in PLAT. *Resp.* II, 361 ſ, così qui Furio Filo, uomo di specchiata integrità morale secondo Cicerone, deve patrocinare una causa che egli stesso non condivide e che costituisce la seconda parte dell'antilogia di cui Carneade discusse durante la sua ambasceria a Roma nel 155 a. C. (cfr. PLUTARCH. *Cato maior* 23). Le antilogie carneadee intendevano anche, forse, opporsi a conferenze che contemporaneamente venivano tenute dallo stoico Diogene di Babilonia in Roma per propagandare l'idealismo cosmopolitico di quella scuola (DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 260-1; CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, II, pp. 156 segg.).

2. La tesi era la seguente: « Lo Stato non può essere governato senza l'ingiustizia ».

3. Filo, che era seguace delle dottrine stoiche, accettava il metodo accademico dell'antilogia per mero scopo dialettico.

Allora Filo: « Suvvia – disse – farò la vostra volontà e con piena consapevolezza mi insudicerò! E poiché i cercatori d'oro pensano di non dover evitare di infangarsi, anche noi non dobbiamo, ovviamente, scansare alcun fastidio nella ricerca della giustizia, che è più cara dell'oro [4]. E volesse il cielo che, come mi accingo ad utilizzare il discorso di un altro [5], così mi fosse lecito servirmi della bocca di un altro! Adesso Furio Filo deve esporre quelle argomentazioni che Carneade, uomo greco e bene avvezzo (a dosare adeguatamente) [6] le parole a favore della sua tesi, (pur parlando con la massima profusione, non riuscì affatto a rendere accette ai nostri gentiluomini di un tempo. Voi ricordate, io credo, che Carneade, mandato dagli Ateniesi a Roma come ambasciatore sotto il consolato di Pubblio Cornelio e di Marco Marcello, mentre erano ad ascoltarlo Galba e Catone ed eravate presenti con me anche voi, Scipione e Lelio, aprì un dibattito sulla giustizia) » [7].

. . . « perché possiate dare una risposta a Carneade, che 31
sovente ha il vezzo di prendersi giuoco delle cause migliori con ingegnosi cavilli » [8].

Carneade [9], filosofo della setta accademica, la cui incisività VI
nelle discussioni, la cui eloquenza, la cui acutezza d'ingegno potranno essere intuite da chi non lo conosce direttamente in base all'elogio fattone da Cicerone o a quello fattone da Lucilio, presso il quale Nettuno, discutendo di un problema molto difficile, dice che esso non può essere svolto con chiarezza « neppure se l'Orco ci restituisse Carneade in persona » [10] –, questo Carneade, dunque, che era stato mandato da Atene a Roma quale ambasciatore, fece una ricca discettazione sulla giustizia, mentre erano ad ascoltarlo Galba e Catone Censorio, i più grandi oratori di quell'epoca. Ma egli stesso, il giorno seguente, capovolse la tesi del suo discorso con una tesi contraria ed eliminò quella giustizia che il giorno precedente aveva esal-

4. Cfr. PLAT. *Resp.* I, 336 I.
5. Ossia di Carneade.
6. L'integrazione fu suggerita dal Mai.
7. L'ampia integrazione è ancora del Mai.
8. Per quest'abilità di Carneade, che avrebbe indispettito Numenio, cfr. CIC. *De or.* II, XXXVIII, 161; *De leg.* I, XII, 19.
9. Il passo è tratto da LACTANT. *Div. inst.* V, XIV, 3-5.
10. LUCIL. I, fr. 31 Marx = 35 Warmington.

tata, non certo con l'austerità di un filosofo, il cui modo di pensare deve essere fermo e stabile, ma quasi con una sorta di esercitazione retorica, per fornire argomentazioni a ciascuna delle due parti contrastanti: cosa che egli era solito fare allo scopo di poter confutare gli altri, qualunque asserzione essi facessero.

Quella sua discettazione, nella quale egli intese abbattere la giustizia, è riportata a memoria da Lucio Filo presso Cicerone, per introdurre – a mio avviso – in un dibattito di filosofia politica la difesa e la lode di quella giustizia senza la quale egli pensava che uno Stato non possa reggersi.

Carneade, però, allo scopo di confutare Platone e Aristotele, patrocinatori della giustizia, raccolse nella discettazione della prima giornata tutte quelle argomentazioni che si adducevano [11] in difesa della giustizia, per poterla, poi, abbattere, come in realtà fece.

VII, 10 A dire il vero [12], la massima parte dei filosofi – ma soprattutto Platone e Aristotele – ha fatto molte affermazioni in merito alla giustizia, patrocinando ed innalzando con le più alte lodi quella virtù, perché essa, a parer loro, assegna a ciascuno il suo e preserva l'equità in tutte le cose. Anzi, mentre tutte le altre virtù sono quasi silenziose e chiuse in se stesse, solamente la giustizia sarebbe tale da non appagarsi di se medesima e da non restarsene occulta, ma da estollersi esternamente in tutta la sua interezza e da essere dedita a beneficare quante più persone sia possibile, e ciò nel senso che essa troverebbe la sua sede appropriata esclusivamente nei giudici e nei legittimi detentori del potere e non già in tutti. Eppure non esiste nessuno fra gli uomini – neanche fra quelli di più umile condizione e fra i mendicanti – il quale non possa avere rapporti con la giustizia. Ma poiché costoro ne ignoravano l'essenza, l'origine e la funzione, attribuirono a pochi individui quella virtù suprema – ovverosia il sommo di tutti i beni – e affermarono che essa non va a caccia di nessun tornaconto personale, ma mira esclusivamente ai vantaggi degli altri.

Né fu senza merito l'intervento di Carneade, uomo di in-

11. In particolare da Platone in *Resp.* II, 358c-360e e da Aristotele nel perduto trattato Περὶ δικαιοσύνης.

12. Il passo è tratto da LACTANT. *Epitom.* 50 [55] 5-8.

gegno acutissimo, per confutare il discorso di costoro e per abbattere una giustizia che era priva di stabile fondamento, non perché egli pensasse che la giustizia dovesse essere biasimata, ma per dimostrare che quanti la difendevano non sostenevano, a proposito della giustizia, alcuna dottrina stabile e sicura.

Carneade [13], dunque, poiché le asserzioni dei filosofi erano XII, 21
deboli, si assunse coraggiosamente il compito di confutarle, perché capì che potevano essere confutate. Il succo della sua discettazione fu il seguente: gli uomini hanno sancito le leggi per la loro propria utilità: ovviamente leggi che sono diverse a seconda degli umani costumi e che spesso hanno subìto modifiche presso i medesimi gruppi di uomini a seconda delle circostanze temporali, data la non esistenza di alcun diritto naturale [14]. Del resto tutti gli uomini e gli altri animali mirano al proprio vantaggio sotto la guida della natura: ragion per cui o non c'è alcuna giustizia oppure, se ce n'è qualcuna, si tratta di somma stoltezza, giacché essa è nociva a se stessa nel badare agli altrui vantaggi [15].

Carneade vi introduceva anche la seguente argomentazione: tutti i popoli che avevano giocato il ruolo di grande potenza, ed anche gli stessi Romani, che avevano il dominio su tutta la terra, se volessero essere giusti – vale a dire se restituissero la roba degli altri –, si ridurrebbero a vivere nelle capanne e a giacere nella povertà e nell'indigenza.

Prima di tutto, inoltre, stimar della patria i vantaggi [16].

Se [17] si toglie la discordia di mezzo agli uomini, non resta 22
più nulla assolutamente. Difatti i vantaggi della patria non sono altro che gli svantaggi di un'altra città, e ciò vale quando si strappano con la violenza agli altri i loro territori e si accrescono i propri, quando si rafforza la propria egemonia politica e si rendono più consistenti le entrate del fisco.

13. Da LACTANT. *Div. inst.* V, XVI, 2-4.
14. Le argomentazioni sono analoghe a quelle del decimo tropo attribuito a Enesidemo (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 145-163; DIOG. LAERT. IX, 83-84).
15. Cfr. PLAT. *Resp.* I, 348c segg.
16. LUCIL. fr. 1337 Marx = 1207 Warmington.
17. Da LACTANT. *Div. inst.* VI, VI, 19 *et* 23.

Pertanto, chiunque abbia procurato alla patria questi « beni » – così di solito vengono chiamati –, ossia chiunque abbia impinguato di danaro le casse dello Stato con la distruzione di città e con lo sterminio di intere popolazioni, chiunque abbia conquistato campi da coltivare e abbia resi più ricchi i suoi concittadini, viene gloriosamente innalzato alle stelle e si crede che in questo consista la virtù somma e perfetta.

In siffatto errore cadono non solo la gente del popolo e gli ignoranti, ma persino i filosofi, i quali danno anche precetti per perpetrare l'ingiustizia, affinché una folle disonestà abbia anche il prestigioso supporto della cultura [18].

XIII, 23 Tutti quelli che esercitano sul popolo il diritto di vita e di morte sono tiranni, ma preferiscono farsi chiamare re col nome dell'Ottimo [19] Giove. Quando, invece, fondandosi tranquillamente sulle loro ricchezze o sulla nobiltà dei loro natali o su altre risorse, tengono in mano il governo, si ha una consorteria, ma essi si fanno chiamare ottimati. Se, infine, il popolo ha il massimo potere e tutto viene gestito secondo il suo arbitrio, si parla di libertà, ma, in realtà, si ha il libertinaggio [20]. Quando, però, sussiste timore reciproco e il singolo ha paura del singolo e la classe sociale della classe sociale, allora, poiché nessuno ha fiducia in se stesso, si vien quasi a stabilire un patto tra il popolo e i potenti: dal che vien fuori quella forma mista di governo che Scipione menzionava [21]. Madre della giustizia, invero, non è né la natura né la volontà, bensì la condizione di impotenza [22]. Infatti, dovendo fare una scelta tra queste tre cose – ossia tra il fare ingiustizia senza subirla, il fare ingiustizia subendola anche, e il non farla né subirla – la cosa migliore è farla, possibilmente senza incorrere in una punizione,

18. Non si può non sottolineare la quasi rivoluzionaria modernità di questa tesi carneadea a proposito della cultura messa a servizio della classe dirigente. Ci sembra di udire un marxista vissuto due millenni prima di Karl Marx!

19. Il termine « Massimo » che di solito si accompagna a Giove è qui – come in Cic. *De rep.* I, 50 – soppresso per sottolineare il carattere assolutamente benefico del nume.

20. In tal modo non sussiste nessuna delle tre forme politiche autentiche (monarchia, aristocrazia e politeia-democrazia), ma si hanno solo le loro rispettive degenerazioni: così Carneade demolisce le teorie aristoteliche di Polit. III, 1).

21. Cfr. Cic. *De rep.* I, 39, ove si correggeva il pessimismo politico di Polib. VI, 5, 7.

22. È la medesima concezione del sofista Callicle (cfr. Plat. *Gorg.* 483b).

la seconda è il non farla né subirla, mentre la cosa più miserevole è stare a battagliare tra il fare e il subire ingiustizia ad ogni piè sospinto. Ma chi non ⟨potrà⟩ [23] conseguire la prima cosa ⟨si deve appagare della seconda, vale a dire del non fare né subire ingiustizia⟩.

La saggezza impone di accrescere il proprio potere, di accu- XV, 24
mulare maggiori ricchezze, di estendere il territorio dello Stato (altrimenti quale giustificazione troverebbe il celebre elogio che si trova scolpito sui monumenti dei più grandi generali « estese i confini dell'impero », se non vi avesse aggiunto qualcosa strappandola alla roba degli altri?), comandare su quante più genti è possibile, godere di ogni voluttà e di ogni potenza, fare da re, spadroneggiare; la giustizia, al contrario, comanda di risparmiare tutti, di aver cura del genere umano, di rendere a ciascuno il suo, di non toccare le cose sacre, quelle pubbliche, quelle degli altri. Quali risultati ottieni tu, se obbedisci alla saggezza? Ricchezze, potere, risorse, pubbliche cariche, comandi militari, regni sui privati cittadini e sui popoli . . .

A questo punto [24] Carneade metteva da parte gli argomenti XIX, 29
generici e passava a quelli specifici.

L'uomo buono, egli diceva, se avesse un servo sempre pronto a fuggire o una casa insalubre e pestilenziale – difetti noti a lui solo – e li mettesse ufficialmente in vendita, dichiarerebbe che sta vendendo un servo pronto alla fuga e una casa pestilenziale o ne terrebbe all'oscuro il compratore? Se lo dichiara, sarà, sì, giudicato uomo onesto, perché non ingannerà, ma tuttavia stolto, perché o venderà a buon mercato o non venderà affatto. Se, invece, lo terrà nascosto, sarà, sì, saggio, perché baderà ai propri affari, ma disonesto, perché ingannerà.

Al contrario, se un uomo onesto troverà qualcuno che crede erroneamente di vendere oricalco, mentre in realtà si tratta di oro, o di vendere piombo, mentre in realtà si tratta d'argento, starà zitto per comprare la merce a buon mercato oppure lo farà noto per pagarla a caro prezzo? Sembra una stoltezza comprarla a prezzo elevato!

23. Questa e la seguente integrazione sono del Mai sulla base di PLAT. *Resp.* II, 358e-359a.

24. Da LACTANT. *Div. inst.* V, XVI, 5-13. Per analoghi casi di coscienza cfr. CIC. *De off.* III, XIII, 54; XXIII, 89.

Da questi esempi Carneade voleva far capire che chi-è-giusto-e-buono è stolto, mentre chi-è-saggio è disonesto, ma che, tuttavia, è pur possibile essere contenti della povertà senza subire un'estrema rovina [25].

XX, 30 Ma, poi, egli risaliva a situazioni più importanti, nelle quali nessuno potrebbe essere giusto senza mettere a repentaglio la propria vita.

Senza dubbio è un atto di giustizia non uccidere un altro uomo, non toccare nemmeno la roba d'altri. Che cosa, allora, farà il giusto, se avrà fatto naufragio e un altro di forze più deboli delle sue si sarà aggrappato ad una tavola? Non lo strapperà da questa tavola per montarvi lui e salvarsi aggrappandosi ad essa, specialmente se in mezzo al mare non ci sarà alcun testimone? Se egli è saggio, lo farà, giacché, ove non lo facesse, egli stesso dovrebbe perire. Se, invece, preferirà morire piuttosto che mettere le mani addosso all'altro, sarà indubbiamente giusto, ma stupido, perché non risparmia la propria vita, mentre risparmia quella altrui.

Allo stesso modo, nel caso che la schiera dei propri commilitoni sia stata sgominata in battaglia e i nemici si siano lanciati all'inseguimento, se il tanto celebrato uomo giusto si imbatte in qualche ferito seduto a cavallo, lo risparmierà per essere ucciso lui stesso oppure lo getterà da cavallo per potere lui stesso sfuggire al nemico? Se farà questa seconda cosa, sarà saggio, ma anche disonesto; se non la farà, sarà giusto, ma non potrà non essere stolto.

Così, dunque, Carneade, dopo aver suddiviso la giustizia in due parti opposte, chiamava « civile » una delle due e « naturale » [26] l'altra; ma, subito dopo, le metteva a soqquadro entrambe, perché quella « civile » è, sì, saggezza, ma giustizia non è, mentre quella « naturale » è, sì, giustizia, ma non è saggezza. E queste argomentazioni sono certamente argute e velenose e tali che Tullio non fu in grado di confutarle. Infatti, nel riportare la risposta che Lelio dà a Furio in difesa della

25. Cfr. Cic. *De off.* III, XXIII, 89 segg.

26. Il vecchio contrasto sofistico tra φύσις e νόμος, da cui era scaturita, tra l'altro, la tragedia di Antigone, viene qui risolto quasi diabolicamente a favore del νόμος, che pur rimane la contraffazione storicamente spregiudicata del diritto naturale.

giustizia, le ha saltate, senza fare la controargomentazione. Sicché pare che lo stesso Lelio abbia difeso non la giustizia « naturale », che era stata accusata di stoltezza, bensì quella « civile », che Furio, pur ammettendo che si identificasse con un lato della saggezza, aveva, alla fin dei conti, considerata ingiusta.

b) Dal discorso di Lelio a favore della giustizia.

(CICERONE, *De rep.* III, XXII-XXVI, 33-38 *passim*)

La vera legge [27] s'identifica con la retta ragione, conforme XXII, 33
a natura [28], estendentesi a tutti gli uomini, costante, eternamente valida, che col suo divieto ci allontana dalla frode. Essa, comunque, non impone invano agli uomini dabbene gli ordini e i divieti, ma con questi ordini e con questi divieti non riesce a smuovere i disonesti.

A questa legge nessuna modifica è lecito apportare con aggiunzioni o con deroghe, né essa può essere abrogata nella sua interezza; ed è, d'altra parte, impossibile che noi ci sciogliamo da questa legge mercé l'intervento del senato o del popolo; né c'è bisogno di chiamare come suo chiosatore o interprete Sesto Elio [29], né vigerà una legge a Roma ed un'altra ad Atene, una in questo momento e un'altra in avvenire, ma un'unica legge eterna ed immutabile [30] abbraccerà tutte le genti in ogni tempo, e un unico Dio sarà, per così dire, il maestro comune e il signore di tutti. È lui che ha creato questa legge, l'ha meditata e l'ha sancita, e chi non obbedirà ad essa, fuggirà se stesso e, avendo rinnegata l'umana natura, pagherà – già con questo – il fio più grave, ancorché si sia sottratto a qualsiasi altra pena ritenuta atroce . . .

In questi medesimi libri [31] *Sulla repubblica* si discute certa- XXIV, 36

27. Da LACTANT. *Div. inst.* VI, VIII, 6-9. Il discorso di Lelio in difesa della giustizia era fondato sulla identità stoica di sentimento morale e di *recta ratio* (cfr. AUGUSTIN. *De civ. Dei*, XIX, 21).

28. Cfr. CIC. *De leg.* I, VII, 23.

29. In CIC. *Brut.* XX, 78 Sesto Elio Peto è considerato come il modello della giurisprudenza romana.

30. Carneade si rifà a SOPH. *Antig.* 454 segg. forse attraverso ARISTOT. *Rhet.* I, 1373b 5-13, 1375a 31-b2.

31. Da AUGUSTIN. *De civ. Dei*, XIX, 21.

mente con grande acume e vigore contro l'ingiustizia e in difesa della giustizia.

Poiché in un primo momento erano state prese le parti dell'ingiustizia contro la giustizia e si sosteneva che lo Stato non può essere stabile né può accrescersi se non per mezzo dell'ingiustizia, e si era, di conseguenza, posto come punto fermo che è ingiusta la servitù degli uomini rispetto ad altri uomini che fanno da dominatori e che, tuttavia, una città egemonica e detentrice di un grande potere politico non potrà esercitare quest'ultimo sulle provincie senza perpetrare ingiustizia, allora, in risposta, sono state prese le parti della giustizia col sostenere che è conforme a giustizia il vantaggio che quegli uomini traggono dallo stato di servitù e che quest'ultimo sussiste per la loro utilità, purché, però, esso sussista in maniera corretta, vale a dire quando si toglie ai malvagi la libertà di arrecare torti, e costoro, una volta soggiogati, staranno meglio, perché erano stati in condizioni peggiori quando non erano ancora soggiogati [32].

E per rafforzare quest'argomentazione è stato introdotto un celebre esempio, quasi tratto dalla natura, e si è detto: (« Non scorgiamo, forse, che la stessa natura ha conferito il potere assoluto [33] a chiunque sia il migliore con sommo vantaggio dei deboli?) [34] Perché, allora, Dio comanda sull'uomo, e l'anima sul corpo, e la ragione sulla libidine (e sull'incontinenza) e su tutte le altre parti difettose della stessa anima?

XXV, 37 Ascolta [35] le più esplicite affermazioni fatte da Tullio nel terzo libro *Sulla repubblica* nel trattare della causa del potere politico.

Ma bisogna riconoscere, egli dice, i caratteri che differenziano il comandare dal servire. Difatti, come si dice che l'anima comanda sul corpo e si dice, altresì, che essa comanda pure sulla libidine, ma sul corpo a guisa di re che dà ordini ai suoi cittadini o a guisa di un padre che dà disposizioni ai suoi figli,

32. Probabile fonte di queste considerazioni carneadee era ARISTOT. *Polit.* I, 1254a.

33. Per il concetto di *dominatus* cfr. PLAT. *Legg.* IV, 714f.

34. Questa e la seguente integrazione sono suggerite da AUGUSTIN. *Contra Julian. Pelag.*, IV, 12, 61 T.

35. Da AUGUSTIN. *Contra Julian. Pelag.* IV, 12, 61 T, X p. 613 Ben.

mentre sulla libidine essa si impone a guisa di un padrone che esercita il potere sui servi per il fatto che la tiene a bada e l'infrange, allo stesso modo il potere dei re, dei capi militari, dei magistrati, dei patrizi, dei popoli presiede ai cittadini ed agli alleati, come l'anima presiede al corpo, mentre i padroni tengono sotto grave giogo i servi, come la parte migliore dell'anima – vale a dire la sapienza – soggioga le parti difettose e impotenti della medesima anima, come gli atti di libidine, di ira e tutte le altre passioni [36].

Non forse [37] Cicerone, nei libri *Sulla repubblica*, discutendo della differenza dei poteri politici e traendo dalla natura dell'uomo un'analogia di questo fatto, ha affermato che « sulle membra del corpo viene esercitato lo stesso potere che si esercita sui figli, per la facoltà che esse hanno di obbedire, mentre le parti viziose dell'anima vengono tenute, come servi, a bada da un potere più energico? ».

Supponiamo [38], afferma Carneade, che tu sappia che una xxvi, 38
vipera sta appiattata in un certo luogo e che su di essa, senza avvedersene, voglia mettersi a sedere un tale la cui morte sarà per te vantaggiosa; tu farai un'azione disonesta, se non lo avviserai di non sedersi. Eppure questa tua azione disonesta non verrebbe punita: nessuno, infatti, ti potrebbe incolpare che tu lo sapevi. Ma sto parlando troppo! Insomma: è ben palese che, se l'equità, la lealtà, la giustizia non hanno come punto di partenza la natura e se tutte queste cose vengono rapportate esclusivamente all'utile che ne deriva, risulterà impossibile trovare un uomo onesto. Ma su questi argomenti si è soffermato molto Lelio nei miei libri *Sulla repubblica* [39].

36. Cfr. Cic. *Tusc.* II, XX, 47. Probabile fonte di queste considerazioni carneadeo-ciceroniane è Aristot. *Polit.* I, 1254a 10; VII, 2, 3; III, 6.

37. Da Augustin. *De civ. Dei*, XIV, 23.

38. Da Cic. *De fin.* II, XVIII, 59.

39. Per analoghe compiaciute autocitazioni ciceroniane cfr. *De leg.* III, V, 12; XIV, 32; XVII, 38. Il presente pensiero si trova ribadito in *De leg.* I, XIV, 40-41. Per l'innato senso della benevolenza in contrasto con certe dottrine epicuree cfr. *De leg.* I, 28-34; *Ad Att.* VII, 2, 4.

Sentenze carneadee (PLUTARCO, *Quom. adul. ab am. internosc.* 15, 58 f)

Carneade soleva dire che i figli dei ricchi e dei re imparano solo a cavalcare, ma non imparano nessun'altra cosa in maniera perfetta: essi, infatti, durante le loro esercitazioni vengono adulati dal maestro con le lodi e dal competitore con atti di sottomissione e di resa; il cavallo, invece, non sapendo e non curandosi se si tratti di un semplice mortale o di un personaggio autorevole, di un ricco o di un povero, disarciona quelli che non riescono a farsi portare in groppa.

(PLUTARCO, *De tranq. an.* 16, 470 e-f)

Invero Carneade soleva rammentare che in faccende di grande rilievo l'inatteso è quello che completamente e totalmente spinge al dolore e allo scoraggiamento [1].

(PLUTARCO, *De tranq. an.* 19, 477 b)

Non è forse vero che – come soleva dire Carneade – gl'incensieri, anche se siano stati svuotati, conservano il loro profumo per lungo tempo [2] e che nell'anima dell'uomo assennato le belle azioni lasciano dietro di sé la rimembranza ognora gradita e fresca, che irriga di gioia e rimane fiorente, mettendo in dispregio quelli che si rattristano ed offendono la vita come una landa di calamità o come un luogo di esilio che venga qui additato alle anime nostre? [3]

(PLUTARCO, *Contra Epic. beat* 4, 1089 c)

Non è verosimile che persone moderate e temperanti perdano il tempo a pensare a cose siffatte né a quelle per cui Carneade prendeva in giro Epicuro [4], ossia a raccogliere quasi da giornali

1. Cfr. PLUTARCH. *De virt. mor.* 10, 449e; *De sust. ira* 16, 463d.
2. Cfr. HOR. *Epist.* I, 2, 69-70.
3. Per l'amore di Carneade alla vita cfr. DIOG. LAERT. IV, 64.
4. Fr. 436 Usener.

murali queste notizie: « Quante volte ho avuto convegno con Edcia o con Leonzio? » [5] oppure « Quando ho bevuto vino di Taso » o « In quale ventesimo giorno del mese [6] ho fatto il più sontuoso banchetto? ».

5. Per le donne nel giardino di Epicuro cfr. DIOG. LAERT. X, 4, 7, 23; PLUTARCH. *Contra Epic. beat.* 16, 1097d-c; *An recte dictum sit lat. esse viv.* 4, 1128b.

6. Secondo Diogene Laerzio (X, 18) il 20 di ogni mese nel Giardino si dava un pranzo in onore di Metrodoro e, dopo la morte del maestro, in onore dello stesso Epicuro.

CLITOMACO

Clitomaco di Cartagine (187-110 a. C.) trasmise in oltre quattrocento scritti il pensiero di Carneade, trattando con pari abbondanza i temi più importanti e quelli più facili ad essere diffusi tra un vasto pubblico. Nessuno meglio di lui era stato a contatto con quell'uomo difficile che fu Carneade [1]; eppure, con lodevole modestia, egli talvolta confessava di non aver bene inteso che cosa il suo maestro effettivamente pensasse [2]. Ebbe una particolare propensione per l'ἱστορία e per il metodo analitico [3]; con la sua accurata e scrupolosa conoscenza dei vari « sistemi » filosofici [4] egli, senza volerlo, cominciò a spianare il terreno per un accostamento tra gli indirizzi, come del resto, dall'opposta sponda stoica, faceva anche il suo *humanissimus* coetaneo Panezio e come avrebbe continuato a fare, dopo qualche decennio, l'« enciclopedico » Posidonio di Apamea [5].

1. I rapporti personali di Clitomaco col maestro subirono un'interruzione, non sappiamo per quale motivo, intorno al 140 a. C., quando il Cartaginese si staccò dall'Accademia e fondò una sua propria scuola nel Palladio (*Acad. phil. ind. herc.*, col. XXV, 8). Quando Carneade nel 137, a causa della sua vecchiaia, si dimise dallo scolarcato, gli succedette un secondo Carneade, figlio di Polemarco, e quando anche questi morì nel 131/0, gli succedette Cratete di Tarso (*Acad. phil. ind. herc.*, coll. XXV, 42; XXX, 8). Solo dopo la morte del grande Carneade, nel 129 a. C., Clitomaco fu richiamato nell'Accademia e ne assunse finalmente quella direzione di cui più di ogni altro era degno (*Acad. phil. ind. herc.*, coll. XXV, 11; XXVI, 3). Per più dettagliate discussioni di ordine cronologico vedasi H. VON ARNIM, *Kleitomachos*, in « RE », XI, 1, coll. 656-7. Secondo Stobeo (*Flor.* VII, 55; vol. I, p. 325, 10 Hense), Clitomaco sarebbe morto suicida per sottrarsi alle sofferenze di una grave malattia.

2. Cfr. CIC. *Lucull.* XLV, 139.

3. Il che gli viene rimproverato da Sesto Empirico (*Adv. phys.* I, 1). L'accostamento alla metodologia e alla problematica dei Peripatetici, specialmente di Critolao, non dovette limitarsi alle polemiche anti-retoriche (cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* I, 20), ma estendersi alle varie « parti » della filosofia.

4. Il risultato di queste ricerche storiche quasi certamente confluì nell'opera Περὶ αἱρέσεων, che dovette essere una vera e propria storia della filosofia in chiave carneadea (cfr. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, I, pp. 155 segg.).

5. Per una singolare coincidenza Panezio assunse, alla morte di Antipatro, la direzione della Stoa nello stesso anno in cui Clitomaco assunse quella dell'Accademia. La storia filosofica, poi, per Panezio diventò anche storia politica e variamente umana (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 391-2, 396-418, 403-5; J. M. RIST., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, pp. 186-200). Per quanto, poi,

Anche per Clitomaco l'ἐποχή rimane un punto fermo, come già per Carneade; ma – cosa che era già implicita nel probabilismo di quest'ultimo – essa non vietava categoricamente al sapiente di formulare opinioni non aventi in sé nulla di assoluto, ma limitantisi alle questioni della vita ordinaria [6]. E quest'ultima ammissione già portava ad un tendenziale distacco dalle posizioni rigidamente astensionistiche di un Pirrone o, anche, di un Arcesilao e induceva ad affermare oppure a negare non in modo perentorio, ma solo in base al numero maggiore o minore delle probabilità: l'Accademia, insomma, cominciava a non appagarsi più della paradossalità dello scetticismo, e ne è una conferma la polemica condotta da Clitomaco contro Metrodoro di Stratonica, la quale cominciò a causare, nell'interno della scuola, un certo scompiglio che si sarebbe riacutizzato ai tempi di Filone di Larissa e di Antioco di Ascalona [7].

Notevole fu anche la battaglia ingaggiata dal pensatore cartaginese contro la retorica [8]: egli si atteneva, anche lessicalmente, alla posizione platonica del *Gorgia*, ma in realtà la sua polemica aveva un respiro piuttosto limitato, giacché prendeva di mira l'eloquenza delle assemblee e dei tribunali e non il concetto stesso di retorica: implicitamente, infatti, le posizioni del *Gorgia* venivano sussunte da quelle del *Fedro*, ove la filosofia, intesa soprattutto come dialettica, si attribuiva le più autentiche prerogative di *ars dicendi* [9].

concerne le posizioni anti-crisippee di Posidonio, dovute anche all'influenza dell'Accademia, vedansi dello stesso POHLENZ, *op. cit.*, I, pp. 176-8, 288, 293, 459-61 e il capitolo di J. K. KIDD, *Posidonius on Emotions* in A. A. LONG, *Problems in Stoicism*, London, 1971.

6. Cfr. CIC. *Lucull.* XXXII, 104; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 292-3.

7. Cfr. CIC. *Lucull.* VI, 17; XXIV, 78; DAL PRA, *op. cit.*, pp. 296-8. Che i rilievi di Metrodoro contro Clitomaco già anticipino la posizione meno rigorosamente scettica di Filone di Larissa è sostenuto dal Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 188). Agostino (*Contra Acad.* III, XVIII, 41) rafforzava la sua ipotesi interpretativa di tutta la storia dell'Accademia rifacendosi ad una tradizione, a noi non altrimenti nota, secondo cui Metrodoro sarebbe stato il primo a confessare che gli Accademici non ammisero la incomprensibilità come loro punto di partenza teoretico, ma l'assunsero come un'arma necessaria per combattere contro gli Stoici. Per certe influenze clitomachee su Antioco vedasi LUCK, *Der Akademiker Antiochos*, pp. 13, 53, 61.

8. Che nell'età di Clitomaco quasi tutti i seguaci dell'Accademia fossero impegnati nella lotta anti-retorica sappiamo, tra l'altro, anche da Quintiliano (II, 17, 15) e da Ateneo (XIII, 610c). Non è da escludere che la straordinaria eloquenza di Carneade e il fascino che essa esercitava sugli oratori comuni che abbandonavano le scuole di retorica per ascoltarlo (cfr. DIOG. LAERT. IV, 62) inducessero i pur platonici diadochi di Carneade a fare le debite precisazioni circa l'uso della parola, ed anche in questo settore i rapporti con la Stoa non potevano essere che di attrazione-repulsione (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 512-4).

9. Per gli intimi rapporti e per le differenze intercorrenti tra i due dialoghi platonici e la posizione aristotelica rinvio a quanto scrissi in *La filosofia della retorica in Aristotele*, pp. 6-17.

In sostanza, dopo Carneade, l'Accademia attraversava, ancora una volta, una delle sue tante crisi. Essa si andava diffondendo anche fuori di Atene e della stessa Ellade e, forse, aspirava ad un proprio ecumenismo in rivalità con la Stoa [10]; ma, in realtà, ci furono in essa divisioni in correnti al seguito di diversi personaggi di rilievo (Agnone di Tarso [11], Carmada [12], Melanzio di Rodi [13], Eschine di Napoli [14], Metrodoro di Stratonica [15] e molti altri), finché Filone di Larissa sentì il bisogno di un nuovo rimescolamento delle carte e di dare all'Accademia una sua quarta fondazione.

Vita di Clitomaco (Diogene Laerzio IV, 67)

Clitomaco era Cartaginese [1]. Egli si chiamava Asdrubale e professava filosofia in patria nella propria lingua. Giunto ad Atene già quarantenne [2], divenne discepolo di Carneade; e questi, apprezzandone la laboriosità, lo iniziò alla cultura greca

10. Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 269, 276. La stessa provenienza intercontinentale dei numerosi Accademici dell'età clitomachea non poteva non causare un definitivo abbandono della concezione socratico-platonica della πόλις.

11. L'ingegno di questo scolaro di Carneade fu celebrato da Cicerone (*Lucull.* VI, 16) e il suo impegno nel dare spiegazioni sulle lezioni del maestro è ricordato in *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXIII, 4. Per altre notizie vedasi Arnim, *Hagnon*, in « RE », VII, 2, col. 2209.

12. Sulle doti di Carmada, sulla sua eloquenza, sulla sua fedeltà a Carneade persino nelle inflessioni della voce, sulla sua bravura nel contrastare tutte le opinioni dei filosofi cfr. Cic. *Lucull.* VI, 16; *De or.* II, LXXXVIII, 360; I, XVIII, 84; *Tusc.* I, XXIV, 59. Carmada ebbe una sua propria scuola, che poi passò a Diodoro ed a Metrodoro di Scepsi (cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXXVI, 2; Cic. *De or.* XX, 75). Per altri ragguagli vedasi Arnim, *Charmadas*, in « RE », X, 1, coll. 2172-3.

13. Per i rapporti di Melanzio con Aristarco cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXX, 4 segg.; per la sua squisitezza nell'esame dei πάθη cfr. Wilamowitz, *Der Tragiker M. von Rhodos*, « Hermes », XXIX, pp. 150 segg.; per più ampie notizie si rinvia a Goedeckemeyer, *Gesch. des griech. Skeptizismus*, p. 101 ad a W. Capelle, *Melanthios*, in « RE », XV, 1, coll. 429-31.

14. Cfr. Cic. *De or.* I, XI, 45; Diog. Laert. II, 64; Plutarch. *An seni resp. gerenda sit*, 13.

15. Cfr. Diog. Laert. X, 9; Cic. *Lucull.* VI, 16; *De or.* I, 45. Per numerosissimi altri Accademici di cui si sa solo qualche notizia cfr. Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 188-9.

1. Cfr. *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXV; Max. Tyr. X, 3.

2. La notizia è da ritenersi inesatta: dall'*Index herc.*, col. XXV risulta che Clitomaco giunse in Atene all'età di 24 anni (ossia nel 163/2 a. C.) e fece il suo ingresso nell'Accademia quattro anni dopo.

e ne completò la formazione spirituale [3]. E Clitomaco si impegnò tanto nel suo lavoro da scrivere oltre quattrocento libri [4].

Fu successore di Carneade e ne ha spiegato le dottrine massimamente attraverso i propri scritti.

Fu un uomo che dedicò il suo tempo ai tre indirizzi filosofici: all'accademico, al peripatetico, allo stoico [5].

Timone dileggiava, in genere, gli Accademici in questo modo:

Né degli Accademici la lungaggine insipida [6].

Ora, però, noi, dopo aver dato una scorsa ai Platonici dell'Accademia, passiamo ai Peripatetici, che pur da Platone trassero origine: di essi fu caposcuola Aristotele.

Gli infiniti dettagli di Clitomaco (Sesto Empirico, *Adv. phys.* I, 1)

In questa sede noi seguiremo, ancora una volta, lo stesso metodo d'indagine, senza perdere tempo con i dettagli, come hanno fatto, in un certo qual modo, Clitomaco e tutto il rimanente coro degli Accademici [1]: costoro, infatti, avanzando su un terreno non pertinente e adducendo le loro argomentazioni per fare concessioni a dottrine dommatiche diverse dalle loro [2], hanno dato alla loro polemica un'estensione smisurata.

3. Cfr. Plutarch. *De Alex. fort.* 5, 328 c; Steph. Byz. *Eth. quae sup.* p. 363, 511 Meineke = fr. 57 Wiśniewski.

4. Di queste numerosissime opere conosciamo solo alcuni titoli: Περὶ ἐποχῆς in quattro libri (Cic. *Lucull.* XXX, 98); Περὶ αἱρέσεων, in cui l'autore esponeva le dottrine delle varie sette filosofiche (Diog. Laert. II, 92); Παραμυθητικός, ossia una consolatoria ai Cartaginesi per la caduta della loro patria (Cic. *Tusc.* III, XXII, 54); uno scritto al poeta Lucilio ed uno a L. Censorino ed a M. Manilio, nei quali si esponevano le dottrine gnoseologiche di Carneade (Cic. *Lucull.* XXXII, 102-104).

5. Non nel senso che sia stato seguace di tutti e tre gli indirizzi anche se in tempi diversi, bensì da storico di essi e sempre dal punto di vista accademico-carneadeo.

6. Fr. 42 Wach. = 35 Diels.

1. Sesto sembra riecheggiare il verso timoniano sopra citato, ancorché in modo attenuato.

2. In particolare a quelle stoiche, senza le quali gli Accademici non sapevano trovare la loro stessa ragion d'essere (cfr. Diog. Laert. IV, 62) e verso le quali, dopo Carneade, essi si andarono orientando sempre di più specialmente ad opera di Antioco.

Critica accademico-clitomachea della retorica (SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* II, 20-43)

E Critolao [1] e gli Accademici, tra i quali sono da annoverare 20
Clitomaco e Carmide [2], sono soliti fare anch'essi argomentazioni di tal genere, dicendo che le città non mettono al bando le arti perché sanno bene che queste sono utilissime alla vita, così come noi non cacciamo via di casa i domestici o dal gregge i pastori, mentre al contrario tutti hanno perseguitato la retorica da ogni parte come se fosse un grande nemico; e così il legislatore cretese [3] vietò che sbarcassero nell'isola quelli che millantavano la loro bravura nei discorsi, e lo spartano Licurgo, che 21
era pieno di ammirazione per Talete di Creta, introdusse a Sparta la medesima legge; e per questo motivo, molto tempo dopo, gli efori punirono un giovane che rimpatriava dopo aver studiato la retorica all'estero e allegarono come motivo della condanna il fatto che egli era versato in discorsi ingannatori per spingere Sparta fuori della via maestra. E gli Spartani tennero duro nella loro avversione contro la retorica [4] e si servirono di discorsi semplici e brevi. Perciò anche l'ambasciatore che essi, 22
dietro votazione, mandarono presso Tissaferne in opposizione agli Ateniesi, mentre costoro facevano lunghe e complicate esposizioni, tracciò col bastone sul suolo due linee – l'una retta e breve, l'altra lunga e tortuosa – e disse: « O re, scegli quale tu vuoi di queste due linee », volendo indicare con la linea lunga e tortuosa la ciurmeria della retorica e con quella breve ed insieme diritta la semplice e concisa franchezza che essi conservano, cercando di usare, non solo in patria ma anche 23
con gli stranieri, un linguaggio privo di espressioni superflue.

1. Fr. 34 Wehrli. In *Adv. math.* II 12 (= fr. 32 Wehrli). Sesto accosta, sotto questo profilo, Critolao alla più rigorosa posizione platonica contro la retorica (*Gorg.* 463 b). Anche Quintiliano (II, 17, 14) notava la differenza tra Critolao ed Aristotele in merito alla retorica.

2. Le fonti greche (SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 220; EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 4, 15) ci danno Carmide; quelle latine (CIC. *De or.* II, LXXXVIII, 360; *Tusc.* I, XXIV, 59; QUINT. XI, 2, 26) ci danno Carmada.

3. Talete di Creta (cfr. STRAB. X, 4, 19; ATHEN. X, 3, 611 a).

4. Per l'anti-retoricismo degli Spartani cfr. PLUTARCH. *Lycurg.* 11; *Apophth. lac.* 231d, 232d, 233b.

E una volta un ambasciatore dei Chii, venuto a fare una richiesta di esportazione di grano, poiché esponeva questa sua richiesta con molte lungaggini, fu da loro licenziato senza avere concluso l'affare, e quando ne fu mandato un altro più conciso (dato che i Chii erano incalzati dalla necessità), essi consentirono alla richiesta: e quest'ambasciatore si era limitato a protendere verso di loro un sacco vuoto e a dire che quello aveva bisogno di farina [5]. Tuttavia non mancarono di biasimare anche costui come troppo loquace, giacché la vista del sacco vuoto
24 già sarebbe bastata ad indicare la richiesta dei Chii. E il poeta tragico Ione, spinto da questo episodio, disse degli Spartani [6]:

Sparta non ha bastioni di parole;
Ma, se nuovo Ares con l'armata irrompa,
Senno comanda e braccio pronto esegue,

volendo significare che gli Spartani sanno prendere le decisioni migliori e detestano la retorica.

Perciò, se le città mettono al bando non già le arti, ma la re-
25 torica, questa non può essere annoverata tra le arti [7]. È, poi, da stupidi rovesciare l'argomentazione dicendo che alcune città elleniche espulsero anche i filosofi. In primo luogo, infatti, i nostri avversari non sarebbero in grado di dare a questa loro asserzione tali prove quali ne possono dare i loro oppositori nei riguardi della retorica; in secondo luogo, anche se certe città espulsero la filosofia, non la espulsero in quanto filosofia, ma in quanto si trattava di sette particolari, come fecero con quella di Epicuro che, secondo loro, professava la dottrina del piacere, e con quella di Socrate che, secondo loro, non teneva in nessun conto la divinità. Ma le suddette città non respinsero un particolare indirizzo della retorica e ne accolsero un altro, bensì l'avversarono tutta quanta in blocco.

26 Ma, anche prescindendo da quello che abbiamo detto, se si vuole che la retorica sia arte ad ogni costo, bisogna provare che essa è utile – come del resto lo sono anche le altre arti – o a chi la possiede o alla città. Ma, in realtà, essa non è vantaggiosa né a chi la possiede né alla città, come dimostreremo: epperò essa non è arte.

5. Cfr. Herodot. III, 46.
6. Fr. 63 Nauck = 107 Blum.
7. Cfr. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Hefte X, pp. 56-7.

E a chi la possiede essa non è utile, perché in primo luogo 27
questi – lo voglia o non lo voglia – è costretto ad aggirarsi per le piazze e le cancellerie e a passare il tempo tra persone malvage e false e accusatrici di mestiere, abbassandosi a frequentare gli ambienti che costoro frequentano, e in secondo luogo egli è costretto ad avere scarso riguardo per la modestia, per non far nascere nei più spregiudicati la credenza che egli sia un sempliciotto da nulla, e deve parlare con tracotanza e mettere in 28
mostra l'audacia come un'armatura [8] per essere terribile agli sguardi degli avversari, e farsi ingannatore e ciurmatore e ingolfarsi nei più luridi affari, come adultèri e furti e ingratitudine verso i genitori, per confutare all'occorrenza queste cose con uno scopo pratico e per renderle ancora più torbide; ed 29
egli deve avere, altresì, molti nemici e odiarli tutti, alcuni perché sono stati suoi avversari, altri perché sanno che chi si lascia prezzolare, qualora sia adescato da un guadagno più vistoso, tratterà anche loro alla stessa stregua con cui ha trattato gli altri; oltre a ciò egli deve trascorrere tutta la sua esistenza 30
in contese e, a guisa di pirata, deve ora fuggire ora inseguire, sicché egli, stanco e stufo, deve stare notte e giorno in mezzo a una caterva di persone che sono nei pasticci, e deve trascorrere una vita tutta appesantita da lamenti e da lacrime, mentre alcuni sono menati in carcere, altri agli strumenti di tortura. Per tutti questi motivi la retorica è nociva a chi la possiede [9].

Ma essa non è vantaggiosa neppure alle città, giacché 31
queste sono tenute insieme dalle leggi e, come un corpo perisce quando il respiro vien meno, così anche la città perisce quando si sopprimono le leggi [10]. Perciò anche Orfeo, cantore delle usanze umane, indicando la necessità delle leggi, dice [11]:

Tempo ci fu che i mortali menavan la vita mangiando
Gli uni le carni degli altri: sbranava il più forte il men forte.

8. Per la concezione della retorica-arma cfr. PLAT. *Gorg.* X-XI.

9. Parecchie di queste argomentazioni – che sono in gran parte di schietta marca platonica – si riscontrano in TAC. *Dialog. de orat.* XII-XIII. Al contrario i vantaggi che gli oratori traggono dalla loro attività sono celebrati dal pur scetticheggiante Luciano in *Somn.* 10 segg. e in *Bis accus., passim.* Per un vasto panorama della questione nell'età Neo-sofistica cfr. H. v. ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898, pp. 68 segg.

10. Si sente qui l'eco del *Critone* platonico.

11. Fr. 292 Kern.

32 Infatti, poiché non vigeva alcuna legge, ciascuno riponeva il diritto nella forza della mano, e in questo modo,

Proprio di pesci e di belve e ancor di pennuti avvoltoi [12],

essi erano spinti

L'uno a far pasto dell'altro, mancando giustizia tra loro [13],

finché il dio, mosso a pietà delle loro afflizioni, non inviò dee legislatrici, che furono ammirate dagli uomini soprattutto perché eliminarono l'ingiustissima costumanza del cannibalismo e, solo in secondo luogo, perché esse tranquillizzarono la vita somministrando i frutti della terra. Perciò anche i raffinati Persiani, quando muore il loro re, hanno la consuetudine di trascorrere nel disordine i cinque giorni successivi, non per il gusto di imbattersi in infortuni, ma per imparare di fatto qual grande male sia la mancanza della legge, mancanza che provoca uccisioni, rapine e altre cose peggiori, e fanno questo allo scopo di diventare più fedeli custodi del loro sovrano.

34 Ma la retorica entra in scena proprio in opposizione alle leggi. E di questo è validissima prova il fatto che presso i barbari, ove la retorica non esiste affatto o fa solo qualche rara comparsa, le leggi permangono salde, mentre presso quelli che la coltivano si verificano rinnovamenti quasi quotidiani di leggi, e in particolare in Atene, come tra l'altro nota anche Platone, 35 poeta della commedia antica [14]: infatti, secondo lui, se uno emigra per tre mesi e poi ritorna, non riesce più a ravvisare la propria città, ma a guisa di nottambulo si spinge oltre le mura, come fanno del resto anche i corrieri a cavallo, giacché la città non è più la medesima per quanto concerne le leggi. 36 E che la retorica sia contraria alle leggi risulta da quelle stesse disposizioni che si riscontrano nelle loro cattive e artificiose « arti », giacché una volta essi esortano a rispettare alla lettera gli ordinamenti e le parole del legislatore, ritenendoli chiari e non bisognosi di alcuna chiosa, un'altra volta, invece, capovolgono le cose, affermando che bisogna badare non agli ordi-

12. Hes. *Op.* 277.
13. *Ibid.* 278.
14. Fr. 220 Kock.

namenti e alle parole, bensì all'intenzione [15]. Infatti, colui che 37
si propone di punire chi solleva un ferro contro un altro, non si è proposto affatto di punire chi sollevi un ferro in qualsivoglia modo, giacché potrebbe, ad esempio, trattarsi di un † anello [16] †, né chi sollevi un ferro di qualsivoglia specie, ad esempio anche un ago; ma se noi cerchiamo di penetrare nell'intenzione del legislatore, troveremo che egli ha inteso infliggere una punizione a colui che ha osato uccidere un altro uomo [17].
Talvolta, poi, i retori ci esortano a leggere gli articoli di legge 38
operando qualche taglio e a cavar fuori da ciò che rimane un significato diverso. E anche spesso essi sottopongono ai loro « distinguo » espressioni ambigue, favorendo quell'interpretazione che fa al caso loro; e fanno un'infinità di altre operazioni che mirano al sovvertimento delle leggi. Perciò anche quell'oratore bizantino, al quale fu chiesto come andassero le leggi di Bisanzio, rispose: « Vanno come voglio io ». E come gli illu- 39
sionisti ingannano gli sguardi degli spettatori con la lestezza delle loro mani, così anche gli oratori, mediante raggiri, fanno perdere ai giudici l'esatta nozione della legge e carpiscono in tal modo il loro voto. Anzi nessuno, tranne gli oratori, ha avuto 40
la tracotanza di far passare per legge tutta una serie di illegittimi decreti. Così Demostene, a furia di gridare e di strombazzare meriti, riuscì a sopprimere la legge che era stata emanata contro Ctesifonte. E perciò anche Eschine [18] dichiara: « Un mal costume è riuscito ad entrare nei tribunali: l'accusatore deve difendersi e chi è in stato d'accusa si mette egli stesso ad accusare, mentre i giudici sono costretti a dare il loro verdetto su questioni di cui essi non sono stati chiamati a dar giudizio ».

E se, allora, la retorica è contraria alle leggi, essa, oltre a 41
non essere per niente utile, è anche dannosa.

D'altra parte gli oratori che trascinano le folle non si limitano a procedere contro il bene della città, ma in realtà il de-

15. Aristotele (*Rhet.* II, 1400b 9-16) contempla questo *topos* facendolo risalire ad un non meglio identificato Teodoro (cfr. A. Russo, *La fil. della ret. in Arist.* p. 131).

16. L'integrazione è di Mutschmann-Mau.

17. Per queste discussioni retorico-giuridiche cfr. *Pap. Halensis.*, I, 186 in *Dikaiomata*, ed. gr. Halensis, Berolini 1913.

18. *Adv. Ctesiph.* 193.

magogo sta di fronte al vero uomo politico nello stesso rapporto
42 in cui sta un droghiere di fronte a un medico [19]. Egli, infatti, perverte le folle dicendo cose allettanti e con le sue calunnie le aizza contro i migliori. Con chiacchiere e con parvenze egli promette di fare ogni cosa per il pubblico vantaggio, ma in realtà offre soltanto nutrimento malsano, come quelle nutrici che danno ai bambini soltanto un poco di pappa e poi tutto il resto se lo trangugiano loro [20].

43 Argomentazioni di tal genere sono riportate anche dagli Accademici [21] contro la retorica allo scopo d'abbatterla e di dimostrare che la retorica, se non è utile né a chi la possiede né al prossimo, non può, di conseguenza, essere considerata come arte.

19. Anche questa *quaternio terminorum* risale a PLAT. *Gorg.* 464b-465e.
20. Per questa similitudine cfr. ARISTOPH. *Equit.* 715-8.
21. Come in § 20.

FILONE DI LARISSA

Filone di Larissa (160?[1]-79/8 a. C.), che forse ebbe anche modo di udire personalmente Carneade, fu discepolo di Clitomaco [2] e, come in genere i suoi predecessori dell'Accademia, recepì anche l'insegnamento della Stoa [3]. Anche per le sue personali vicissitudini [4], egli si inscrisce in quell'aspetto ecumenico della filosofia accademica che si sviluppò dopo Carneade, sebbene il centro di diffusione rimanesse ancora Atene.

A differenza di Clitomaco, Filone diede al probabilismo un'interpretazione tanto moderata da suscitare quasi l'impressione che volesse separarsene per battere una via nuova e ormai fatalmente sfociante nel dommatismo [5]. Già prima che si aprisse la polemica

1. Questa è la data di nascita proposta dal Mekler sulla base di *Acad. phil. ind. herc.*, col. XXXIII, 3 e sostenuta anche dal Goedeckemeyer (*Die Geschichte des griech. Skept.*, p. 103) e dal Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 301), in disaccordo col Brochard, il quale (*Les sceptiques grecs*, pp. 189-90) fa oscillare la data tra il 148 e il 140, fondandosi sia su una diversa data di nascita di Clitomaco (175 e non 187) sia su un'interpretazione poco accettabile di col. XXXIII, 18 dell'*Index*, secondo cui Filone sarebbe morto all'età di 63 anni, sia su precedenti indagini dello Zumpt, del Clinton e soprattutto dello Hermann (*Disputatio de Philone Larissaeo*, Göttingen, 1851, p. 4). Un ampio esame delle numerose difficoltà cronologiche è in K. VON FRITZ, *Philon*, in « RE », XIX, 2, coll. 2535-7.

2. Secondo l'*Index* (col. XXXIII, 4 segg.), Filone all'età di 24 anni giunse ad Atene e divenne discepolo del Cartaginese, dopo aver udito già dall'età di sedici anni le lezioni di Callicle a Larissa.

3. Secondo l'*Index* (col. XXXIII, 11), Filone all'età di 38 anni (122 a. C.) si sarebbe allontanato da Clitomaco per ascoltare le lezioni dello stoico Apollodoro. Secondo le coll. XXV, 15 e XXXIII, 15 dell'*Index*, Filone ottenne lo scolarcato dell'Accademia alla morte di Clitomaco (110/09 a. C.); ma la notizia sembra contraddetta da un altro luogo poco chiaro dello stesso *Index* (col. XIV, 16 seg.).

4. Sappiamo da Cicerone (*Brut.* LXXXIX, 306) che egli fuggì da Atene durante la guerra mitridatica nell'88 a. C. e che rimase a Roma fino alla morte riscuotendo grande successo per il suo insegnamento (*Tusc.* V, XXXVII, 107-8; PLUTARCH. *Cic.* 3).

5. Su questo stato di disagio insisteva Numezio (fr. 28 des Places) con una certa crudeltà. In realtà il probabilismo stesso, a meno che non volesse ritornare pienamente all'intransigenza pirroniana di Arcesilao, non poteva non fare i conti quasi matematici con un verità di fondo. Anche se non riconosciamo a Filone la prerogativa di essere stato « il genuino fondatore » (DAL PRA,

tra lui e il suo allievo Antioco di Ascalona, egli confessava proprio a quest'ultimo certi suoi turbamenti in merito a qualche lato contraddittorio del carneadismo che Antioco andava acutamente rilevando [6]: Carneade, infatti, ammetteva che esistessero tanto rappresentazioni vere quanto rappresentazioni false, ma nello stesso tempo respingeva la possibilità che se ne potesse stabilire con precisione la differenza. Per superare questa contraddizione bisognava operare una revisione del probabilismo; ma, mentre Antioco spingeva questa revisione fino al punto da staccarsi completamente dallo scetticismo dell'Accademia Nuova, Filone, al contrario, rimaneva convinto che la contraddizione potesse essere risolta conservando l'essenziale del pensiero di Carneade. Smorzando ogni tendenza radicalmente scettica, Filone era convinto di potere recuperare anche il più antico platonismo dell'Accademia Antica, facendolo riparare « sotto l'ombrello scettico » [7] e non viceversa.

In questo suo riformismo Filone poneva con molto acume un problema destinato ad avere vasto seguito nel pensiero posteriore: quello della differenza tra verità e certezza. A suo avviso la prima ha una sua oggettiva ed irrecusabile esistenza, mentre la seconda non può essere conseguita sia per cause inerenti alle cose (il remo nell'acqua, il collo della colomba o le due uova) sia per cause soggettive di ordine sensoriale (sogni, allucinazioni, follia, illusioni sensoriali) e di ordine intellettivo [8]. Si perviene, così, non alla negazione della verità, ma solo a quella della comprensione. L'acatalessia di Arcesilao viene riconfermata anche se con le attenuazioni probabilistiche, ma nello stesso tempo l'originaria istanza di Platone è nuovamente presa in seria considerazione [9].

La ricerca non doveva essere abbandonata: teoricamente Filone

Lo scetticismo greco, p. 339) del probabilismo, ma riteniamo di assegnare giustamente questa prerogativa a Carneade, non possiamo negare, alla fine, la maggiore consapevolezza di Filone in merito al gioco d'azzardo cui il probabilismo andava incontro: di qui le perplessità del filosofo di Larissa.

6. Cfr. Cic. *Lucull.* XXXIV, 111; Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 197-8.

7. L'espressione molto efficace è del Long (*Hellenistic Philosophy*, p. 224) che riassume con bella ironia quanto era stato detto più dettagliatamente dallo Hirzel (*Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften*, p. 198 segg.) e dal Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 195 segg.), in contrasto con lo Hermann e con lo Zeller, che sostenevano un riassorbimento dell'Accademia Nuova nell'Antica. Parlando di Filone, il Brochard, seguito dalla maggior parte degli studiosi più recenti, scrive: « S'il n'y a eu, selon Philon, qu'une seule Académie, c'est une Académie sceptique; ce n'est pas la nouvelle qu'il ramène à l'ancienne, c'est l'ancienne qu'il absorbe dans la nouvelle ».

8. Cfr. Cic. *Lucull.* XVIII, 57 segg.; XXVI, 84 segg.; Sext. Emp. *Adv. log.* I, 409 segg. Una chiara disamina è in Fritz, *Philon*, in « RE », col. 2540.

9. Ciò ovviamente non implica un ritorno all'innatismo o all'intuizione della pura ragione, come sosteneva lo Hermann nelle sue due *Disputationes de Philone Larissaeo* in parte sulla scorta di Agostino (*Contra Acad.* III, 41).

non negava la possibilità che la verità venisse conosciuta, ma sosteneva, altresì, che questa possibilità non può diventare certezza. La prova di questa drammatica antinomia era data dall'infecondo sforzo degli Stoici che avevano creduto di trovare la soluzione mediante l'equivoco della rappresentazione comprensiva. Né Filone intendeva prospettare una soluzione nuova, giacché il possibile, secondo lui, non era un potenziale suscettibile aristotelicamente di diventare attuale [10]. In realtà, però, il possibile, riassumendo in sé le istanze probabilistiche, si andava sganciando non solo da Aristotele, ma anche dal necessitarismo, e in tal modo potevano balenare idee davvero nuove e sorprendentemente pre-esistenzialistiche. Ma Filone non seppe tracciare questa nuova via e ripiegò verso quel concetto di verosimiglianza che era molto familiare agli antichi e che, alla fine, aveva a che fare con la retorica [11].

L'attenuazione delle posizioni scettiche serpeggiava in tutta l'Accademia e già Metrodoro di Stratonica ne aveva dato prova; nello stesso tempo la Stoa, che sembrava messa in crisi mortale dagli attacchi di Carneade, faceva anch'essa una politica di *appeasement* dopo l'intervento moderatore di Panezio e di Posidonio. Ma proprio la Stoa, che pareva sconfitta, si accingeva a dare all'Accademia scetticheggiante il colpo di grazia. Filone avvertì il pericolo e fece macchina indietro, come soleva fare Carneade nei momenti cruciali [12]. Ma, mentre egli intendeva dimostrare che le sue concessioni al dommatismo erano più apparenti che reali, apriva certi spiragli palesemente dommatici. Ciò doveva riscontrarsi in particolar modo nel suo pensiero morale, soprattutto con l'accostamento tra filosofia e medicina [13]. Questo accostamento non era affatto nuovo, ma risa-

10. Per l'intimo legame che tiene sempre unito il concetto di possibile a quello di potenzialità cfr. ARISTOT. *Metaph.* V, 12. Per l'approfondimento del concetto di possibile in Diodoro Crono cfr. DÖRING, *Die Megariker*, frr. 130-143 e commento a pp. 132 segg. Circa l'influsso dei paradossi megarici su Filone (di cui è cenno in CIC. *Lucull.* XXVIII, 92-XXIX, 95) vedasi FRITZ, *Philon*, in « RE », col. 2540.

11. Sulla grande preparazione retorica di Filone tanto nelle *suasoriae* quanto nelle *controversiae* insisteva già l'Arnim (*Dio von Prusa*, cit., pp. 98 segg.; 108 segg.). Ulteriori delucidazioni sono state fatte dal Fritz (*Philon*, in « RE », col. 2542). Un ampio quadro delle influenze tanto di Filone quanto di Antioco sull'umanesimo retorico-filosofico di Cicerone è in H. A. K. HUNT, *The Humanism of Cicero*, Melbourne, 1954.

12. Tale doveva essere il tenore dei due libri di Filone ricordati da Cicerone (*Lucull.* IV, 11) che suscitarono lo scandalo di Antioco e il suo *Sosus*, al quale Filone probabilmente rispose con un altro scritto (cfr. CIC. *Lucull.* VI, 17; AUGUSTIN. *Contra Acad.* III, XVIII, 41; HERMANN., *De Phil. Lariss. disp.*, I, p. 7).

13. Quest'accostamento veniva fatto in un trattato di etica che probabilmente fu una delle fonti dell'*Hortensius* di Cicerone e di cui si riscontra un fugace sommario in STOB. *Ecl.* II, 40.

liva alla lezione di Ippocrate che era stata bene assimilata da Socrate e da Platone. Non ci deve sfuggire, però, che, proprio nell'età di Filone, si andava approfondendo il contrasto tra medicina dommatica e medicina empirica: Filone si accostava alla prima, ma non si lasciava sfuggire certi risvolti acutissimi della seconda [14]. Siamo, però, troppo poco informati per poter dire se il pensiero filoniano abbia avuto una qualche incidenza sul dibattito scientifico-filosofico che ormai era aperto e che, come risulterà dall'ultima sezione di questo volume, avrebbe avuto la sua più approfondita rimeditazione nell'età di Sesto Empirico e di Galeno.

Comunque, pur essendo – forse suo malgrado – non privo di diversi spunti dommatici e pur avendo contribuito a mettere in crisi l'Accademia Nuova, Filone ne rimase, in definitiva, l'ultimo esponente.

Accanto alle poche fonti che riportiamo in questa breve sezione dedicata al filosofo di Larissa, vanno collocati numerosi passi degli *Academica* ciceroniani e soprattutto del *Lucullus* [15], ove sono evidenziati i tratti più salienti della prospettiva scettico-probabilistica di Filone. Va, però, tenuto presente che non è agevole l'assegnazione precisa di questi passi « filoniani », giacché Cicerone mira a ridurre e quasi ad annullare le differenze che dovettero intercorrere tra Filone e Carneade; anzi, persino nei momenti di maggiore fedeltà

14. Soprattutto nel terzo libro del suo trattato, discutendo delle varie maniere di vivere (Περὶ βίων), Filone probabilmente dava grande rilievo all'osservazione e all'esperienza, e ciò coincideva anche col suo bisogno di estendere l'interesse per le questioni filosofiche a un vasto pubblico non fatto di soli sapienti. Anche se le fonti a nostra disposizione sono molto esigue ed incerte, notiamo in Filone una conciliazione con la vita ordinaria e con la consuetudine; il che fa pensare a certi motivi che verranno sviluppati dallo Scetticismo cosiddetto empirico (cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 200, 206-7).

15. Per orientare il lettore ricordiamo in particolare IV, 11 a proposito della pubblicazione dei due libri filoniani che scandalizzarono Antioco; VI, 17-8 a proposito della novità dei libri suddetti pur nell'ambito dell'Accademia Nuova; XX, 66 a proposito del limite dell'assenso da accordare alle rappresentazioni; XXIV, 73-76 a proposito della presenza di istanze probabilistiche in Socrate, in Platone, nei Cirenaici e persino in Crisippo; XXXIV, 111 (come anche VI, 18 e XIV, 44) a proposito della perplessità di Filone in merito al rapporto tra esistenza e conoscenza della verità e alla non contraddittorietà del probabilismo; X, 32 e XI, 34 per i rapporti tra « incerto » e « non-percepibile », tra « evidente » e « percepito »; XXXIV, 109 circa l'importanza del probabilismo per le nostre decisioni pratiche; XXII, 69-71 per gli spunti di polemica personale con Antioco. Per quanto, poi, concerne l'interpretazione data da Filone alla storia dell'Accademia come un unico indirizzo che affonda le sue radici non solo in Platone e in Socrate, ma anche nei Presocratici vedasi *Varro* IV, 13 e XII, 44. L'adesione di Cicerone al pensiero filoniano è data esplicitamente in *Ad fam.* IX, 8. Infine sembra di ispirazione filoniana anche *Lucull.* III, 7-8, ove si insiste sulla necessità della liberazione dal dommatismo.

ai suoi maestri probabilisti, l'oratore-filosofo non si lascia sfuggire l'occasione di avanzare qualche sua personale dottrina, il che rende ancora più complicato ogni tentativo di cernita da parte nostra.

Virtuale abbandono dell'epoché (NUMENIO, *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 9, 1-3 = fr. 28 des Places)

Questo Filone – dice Numenio – non appena ricevette la 739 *b*
direzione della scuola [1], caracollò dalla gioia e, per mostrarsi
grato, si comportava da servo fedele e faceva l'esaltazione di
quelle che erano state le dottrine di Clitomaco e contro gli *c*
Stoici

di bronzo lucente s'armava [2] 5

Ma col trascorrere del tempo, poiché l'accademica sospensione del giudizio era ormai logorata dalla consuetudine, egli si andò staccando del tutto dal suo precedente modo di pensare: lo volgevano, infatti, in senso opposto l'evidenza e l'accordo delle affezioni [3]. Ed ormai nutrendo un grande presentimento, bramava ardentemente di imbattersi in uno che lo confutasse [4], 10
per non dare a vedere – come si può bene intuire – che egli stesso

il dorso volgendo [5]

si desse alla fuga di sua iniziativa.

(SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* I, 235)

Filone sosteneva che, per quanto concerne il criterio professato dagli Stoici – vale a dire la rappresentazione appren-

1. Ciò avvenne nell'anno 110/109 a. C. (*Acad. phil. ind. herc.*, coll. XXV, 15; XXXIII, 15. quantunque la notizia sembri contraddetta in col. XIV, 16 segg.). Filone, giunto ad Atene nel 136 (*Index*, col. XXXIII, 4 segg.) all'età di 24 anni, era stato per oltre tre lustri discepolo di Clitomaco, mentre Carneade si andava spegnendo.

2. Come Aiace Telamonio in HOM. *Il.* VII, 206.

3. In quest'analisi dei πάθη gli Accademici continuavano ad avere come emuli soprattutto i Cirenaici.

4. Per Filone l'uomo della provvidenza fu Antioco.

5. HOM. *Il.* VIII, 94.

siva –, le cose sono incomprensibili, ma, per quanto concerne la natura stessa delle cose, queste si possono comprendere [6].

Considerazioni sul sillogismo ipotetico (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* II, 110)

Filone [1] sostiene che è valido quel sillogismo ipotetico che non comincia da vero e finisce in falso – ad esempio, mentre è giorno ed io sto discutendo, il nesso « se è giorno, io sto discutendo » –; invece Diodoro [2] sostiene che è valido quel sillogismo ipotetico che né ammetteva né ammette la possibilità di cominciare da vero e finire in falso.

(SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* II, 112-117)

112 Tutti quanti i dialettici [3] sono generalmente d'accordo nell'affermare che una proposizione ipotetica è valida allorché a ciò che in essa è antecedente tien dietro ciò che in essa è conseguente, ma circa il tempo e il modo di questo tener dietro c'è sedizione tra loro, e si danno, a proposito di questa « conseguenza », criteri che sono tra loro contrastanti.

113 Ad esempio, Filone diceva che l'ipotetica risulta vera quando non comincia da ciò che è vero e va a terminare in ciò che è falso; di guisa che, a parer suo, un'ipotesi risulta vera in tre modi e falsa in un modo solo. Difatti, quando comincia da vero e termina in vero, essa è vera, come nell'espressione « se è giorno, c'è luce »; quando comincia da falso e finisce in falso, essa è ancora vera, come nell'espressione « se la terra vola, la

6. Scartando, sulle orme di Arcesilao e di Carneade, la fantasia catalettica, il dommatismo naturalistico prendeva il sopravvento sulle posizioni scettiche.

1. Questo breve passo sestiano, come quello più ampio che segue, si inserisce nella polemica scettica contro la riforma stoica della sillogistica aristotelica (cfr. quanto ho osservato in SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pagine XXXVIII-XLIV).

2. Test. 141 Döring. Per più ampie discussioni cfr. MATES, *Stoic Logic*, pp. 48-9; KNEALE, *Development of Logic*, pp. 129, 134.

3. Sia gli Stoici che gli Accademici, giacché tanto gli uni quanto gli altri non avevano inteso operare una demolizione radicale della sillogistica, come farà l'ultima scepsi da Enesidemo a Sesto Empirico.

terra è alata »; altrettanto vera è, infine, quella che comincia 114
da falso e termina in vero, come nell'espressione « se la terra vola, la terra esiste ». L'ipotetica risulta, invece, falsa soltanto nel caso che cominci da vero e vada a finire in falso, come si ha nell'espressione « se è giorno, è notte »; infatti durante il giorno è vera l'espressione « è giorno », che funge da antecedente, mentre è falsa l'espressione « è notte », che funge da conseguente.

Diodoro [4], invece, sostiene che « è vera un'ipotetica la quale 115
né ammetteva né ammette la possibilità di cominciare da vero e terminare in falso ». Difatti la proposizione ipotetica così formulata « se è giorno, io sto conversando », quando attualmente è giorno ed io sto conversando, secondo Filone è vera, perché parte da vero (da « è giorno ») e finisce in vero (in « io sto conversando »); secondo Diodoro, invece, essa è falsa, giacché essa stessa ammette talvolta la possibilità di cominciare da vero (da « è giorno ») e di terminare in falso (in « io sto conversando »), nel caso che io abbia smesso di parlare. Ed anche prima essa ammetteva di cominciare da vero e di finire in falso (ossia in « io sto conversando »); infatti, prima che io cominciassi a 116
conversare, essa partiva da vero (da « è giorno ») e poi andava a finire in falso (in « io sto conversando »). Ancora, l'espressione che si presenta così « se è notte, io sto conversando », pronunciata mentre è giorno ed io me ne sto zitto, secondo Filone è altrettanto vera, perché comincia da falso e va a finire in falso; invece secondo Diodoro è falsa, giacché essa ammette di terminare in falso, pur cominciando da vero, perché è sopraggiunta la notte e, inoltre, io non sto conversando, ma me ne sto zitto. Anzi persino l'espressione « se è notte, è giorno », pronunciata 117
durante il giorno, secondo Filone è vera appunto per questo, perché, pur cominciando da falso (da « è notte »), va a terminare in vero (in « è giorno »); invece secondo Diodoro è falsa proprio per la seguente ragione, cioè perché essa ammette, al sopravvenire della notte, di cominciare da vero (da « è notte ») e di terminare in falso (in « è giorno »).

4. Test. 142 Döring.

Il recupero della retorica (CICERONE, *De orat.* I, XI, 45-47)

45 Allora egli [1] disse: «So bene, o Scevola, che di solito su questi argomenti si parla e si discute tra i Greci. Quando infatti mi recai, da questore, dalla Macedonia ad Atene, ascoltai uomini eccelsi: l'Accademia era in fiore, come si diceva a quei tempi, quando la reggevano un Carmada, un Clitomaco, un Eschine. C'era anche Metrodoro, che insieme con gli altri aveva prestato ascolto personalmente e con zelo eccessivo al celebre Carneade, il più acuto e dovizioso di tutti nel campo dell'eloquenza, come ci è stato tramandato, ed erano nel pieno della loro attività anche Mnesarco [2], allievo del tuo grande Panezio, e Diodoro [3],
46 allievo del peripatetico Critolao. Oltre loro ce n'erano molti altri, ben noti e stimati in campo filosofico, ed io mi accorgevo che tutti questi signori, quasi all'unisono, scacciavano l'oratore dal governo della città, gli vietavano l'accesso ad ogni questione più impegnativa di ordine filosofico o scientifico e lo sbattevano e relegavano esclusivamente nei processi giudiziari [4] e in piccole adunanze, quasi mandandolo alla macina di un mulino [5].

47 Ma io non ero affatto d'accordo con loro né con Platone, creatore di questo modo di pensare e senz'altro il primo di tutti nel possedere le più autorevoli ed eloquenti doti espressive. Insieme con Carmada lessi, allora, ad Atene con particolare diligenza il *Gorgia* [6] e in questo libro rimanevo stupito di fronte a Platone soprattutto per questo, ossia perché, nel mettere alla berlina gli oratori, egli stesso risultava essere oratore sommo.

1. L. Licinio Crasso, che con M. Antonio è il protagonista dell'opera ciceroniana.

2. Cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 500-1.

3. Fr. 6 Wehrli.

4. Ossia in quel γένος δικανικόν che non era impegnato in grandi questioni politiche o culturali, come avverrà, per testimonianza del *Dialogus de oratoribus*, nell'età imperiale romana.

5. Come si soleva fare con gli schiavi e con i debitori inadempienti nelle commedie plautine.

6. Per un'interpretazione attenuata di questo dialogo già in clima accademico cfr. QUINT. II, 15.

A dire il vero, le dispute sulle parole già da tempo mettono in agitazione i Greculi, che è gente più bramosa di contese che di verità.

(CICERONE, *Tusc.* II, III, 9)

Ecco perché ho sempre preferito la consuetudine dei Peripatetici e degli Accademici di discutere il pro e il contro di tutte le questioni [7], non solo perché sarebbe impossibile scoprire altrimenti quello che è « verosimile » [8] in ogni problema, ma anche perché tale consuetudine costituisce la più efficace esercitazione nel campo dell'eloquenza.

Essa fu utilizzata in primo luogo da Aristotele [9] e poi dai suoi seguaci. D'altra parte Filone, di cui ho ascoltato le lezioni con assiduità [10], stabilì il metodo di trasmettere in un tempo le regole della retorica e in un altro quelle della filosofia [11]; ed io sono stato indotto a seguire questa consuetudine dai miei amici, e in questa guisa ho trascorso, nella villa di Tuscolo, il mio tempo libero. Pertanto, dopo esserci dedicati ad esercizi di retorica nella mattinata, siamo passati nel pomeriggio – come facemmo l'altro giorno – all'Accademia, ove si è tenuta una discussione che non sto esponendo in forma narrativa, ma quasi con le stesse parole con cui è stata tenuta e si è svolta [12].

7. Secondo il metodo antilogistico inaugurato da Arcesilao e continuato da Carneade.

8. Ormai il lato speculativo del probabilismo si è del tutto eclissato e, sebbene il pensiero filoniano si professi ancora erede dello spirito di Carneade, in realtà si muove in un mondo del tutto diverso.

9. L'allusione sembra rivolta non tanto alle profonde aporie contemplate da Aristotele soprattutto in *Metaph.* III, quanto a quelle di *Rhet.* II, 1397 a 23-1402 a 28, ampiamente utilizzate da Cicerone nei suoi *Topici* (cfr. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, pp. 111-46).

10. Durante la sua permanenza in Roma nell'80 a. C.

11. Aristotele, nel suo insegnamento al Liceo, soleva dedicare le lezioni antimeridiane alla filosofia e quelle pomeridiane alla retorica: qui la consuetudine è, però, imitata alla rovescia, e ciò è abbastanza significativo.

12. Cfr. Cic. *De or.* III, XIV, 55.

ANTIOCO DI ASCALONA

Il pensiero di Antioco di Ascalona (130/20-68 a. C.) [1] segna ormai la fine di quasi tutte le istanze scettiche che avevano vivificato, pur con alterne vicende, l'Accademia da Arcesilao a Filone. Dotato di una mitezza quasi proverbiale [2], Antioco, che era stato per lunghi anni fedele discepolo di Filone, si sentì quasi in dovere di insorgere contro il suo maestro quando questi cercò di correre ai ripari contro l'invasione stoico-dommatica – da lui stesso provocata – nella cittadella neo-accademica [3]. Ma, anche se Antioco favorì l'invasione,

1. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 209-10), seguendo Chappuis (*De Ant. Ascal. vita et doctrina*), pone la data di nascita tra il 127 e il 124; A. Hoyer (*De Ant. Ascal.*, Inaug. diss.), attenendosi al « plagiario » d'Allemand (*De Ant. Ascal.*, Marpurgi Cattorum 1856), anticipa la data di qualche anno; l'Arnim (« RE », I, 2, coll. 2493-4) la posticipa, invece, di qualche anno. Rifugiatosi a Roma col maestro Filone durante la tempesta mitridatica dell'88 a. C., passò ad Alessandria nell'anno seguente al seguito di Lucullo (cfr. Cic. *Lucull.* IV, 11). Nel 79 Cicerone (*Brut.* XCI, 315; *De leg.* I, XXI, 54; *De fin.* V, 1, 1; Plutarch. *Cic.* 4), rifugiatosi ad Atene per timore di Silla, ascoltò Antioco ormai scolarca dell'Accademia da lui rifondata e chiamata « Antica », non sappiamo se dopo una riconciliazione con i filoniani (cfr. Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici*, II, p. 168). Antioco seguì l'amico e protettore Lucullo in Siria anche nella battaglia di Tigranocerta nel 69 a. C. (Plutarch. *Lucull.* 28, S. 511 b), di cui egli fece cenno nel trattato Περὶ θεῶν, dicendo che « il sole non ne aveva vista mai un'altra simile ». Morì l'anno dopo in Mesopotamia a causa delle molte fatiche affrontate nella campagna militare (Cic. *Lucull.* II, 4; XXXV, 113; *Acad. phil. ind. herc.*, coll. XXXIV-XXXVI segg.). Per più ampie notizie biografiche si rinvia a G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, pp. 13-8).

2. Sappiamo da Stefano di Bisanzio (v. Ἀσκάλων p. 132 Main = fr. 2 Luck) che Antioco era soprannominato « il cigno » ovviamente per la sua gentilezza schiva e delicata. La sua eccezionale mitezza è ricordata in Cic. *Lucull.* IV, 11.

3. Sulla necessarietà di questo epilogo cfr. Brochard, *Les sceptiques grecs*, p. 209. Antioco reagì alla ritirata probabilistica di Filone col suo *Sosus*, un libro intitolato ad un suo compatriota. Altre opere di Antioco furono i Κανονικά (Sext. Emp. *Adv. log.* I, 201) ossia un trattato di logica, un'opera diretta a Balbo (Cic. *De nat. deor.* I, VII, 16) sull'identità di vedute tra Stoici e Peripatetici, e il trattato *Sugli Dei*, composto nell'ultimo anno della sua vita. Da Cicerone (*Lucull.* XXII, 69) sappiamo che Antioco scrisse molto anche nella fase « filoniana » del suo pensiero (e certamente Cicerone medesimo vi attinse a piene mani), ma ignoriamo i particolari contenuti di questi suoi scritti.

bisogna riconoscere che egli non fu affatto un vero e proprio stoico[4]. Infatti anche lui, quantunque in tono amichevole, continuò la polemica antistoica sostenuta dai suoi predecessori: accettò ma non *sic et simpliciter* la dottrina della rappresentazione comprensiva[5] e si ostinò a sostenere, erroneamente, la provenienza delle principali e più attendibili teorie stoiche da Platone e da Aristotele[6]. Né va dimenticato che lo Stoicismo stesso, dopo Panezio, aveva assunto posizioni meno rigidamente dommatiche, escludendo, ad esempio, l'astrologia e gran parte dell'apparato divinatorio[7], attenuando il suo congenito determinismo a favore della libertà umana[8], conciliando l'etica della virtù e della dignità morale con le comuni consuetudini della vita e mostrando vivo interesse per quei problemi estetici verso cui la raffinata scuola di Platone aveva avuto particolare inclinazione anche nei periodi della rigida ἐποχή di Arcesilao[9]. È vero che gli Stoici non rinunciarono al loro sensismo e al loro

4. Di questo parere è il Luck, quantunque nella sua ben documentata interpretazione del pensiero del filosofo ascalonita non siano assenti certe forzature per amor di tesi. Del resto anche il nostro Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 323), il quale dice che il pensiero di Antioco « interessa solo marginalmente in una storia dello scetticismo greco », ha sentito il bisogno di non sottovalutare gli interessanti – e quasi capillarmente carneadei – aspetti critici dell'Ascalonita (cfr., in particolare, *op. cit.*, pp. 326-39).

5. Antioco anzi estese la critica della rappresentazione anche a quella « probabile » difesa da Carneade, quantunque alle varie dottrine della rappresentazione egli contrapponesse una sorta di scetticismo quasi aristotelicamente disciplinato. Cfr. Luck, *Der Akad. Ant.*, pp. 52-4 anche per le questioni di ermeneutica sosiana nell'arco di tempo che va da O. Ehle (*Über den Sosus des Ant. von Ask.*, Progr. Offenb., 1847) e dallo Hirzel (*Untersuchungen zu Cic. phil. Schriften*, III, 251 segg.) a R. Philippson (« Philol. Wochenschrift », 1938, pp. 974-5), a M. Plezia (*De Cic. Acad. Diss. tres*, « Eos », 1937, pp. 26 segg.), allo Schmekel (*Die positive Philosophie*, Berlin, 1938, I, pp. 651 segg.) e al Pohlenz (*La Stoa*, I, pp. 516-27), ove, però, il disciplinamento della sensazione viene troppo accostato alla tormentata fantasia catalettica degli Stoici. Sui rapporti col *Protreptico* di Aristotele cfr. R. Müller, *Βίος θεωρητικός bei Antiochos von Ask. und Cicero*, « Helicon », VIII, 1968, Hefte 1-4, pp. 222-37. L'interesse teoretico continuò con Eudoro di Alessandria, allievo di Antioco e commentatore del *Timeo* e di varie opere aristoteliche (cfr. Martini, *Eudoros*, in « RE », VI, 1, coll. 915-6), e con Ario Didimo, maestro di Augusto (cfr. Arnim, *Areios Didymos*, in « RE », II, 1, col. 626).

6. Il che implicava, tra l'altro, un'interpretazione panteistica della teologia di Platone e di Aristotele e una tendenziale subordinazione dello spirito al corpo (cfr. Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 218-21).

7. Un'ampia eco di queste discussioni si avverte, attraverso la mediazione ciceroniana, in Augustin, *De civ. Dei*, V, 1 segg.

8. Ciò veniva già rilevato da H. Doege (*Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascal. in morali philosophia*, Diss. Halle 1896) e da H. Strache (*Der Eklektizismus des Antiochos von Ask.*, « Philol. Untersuchungen », XXVI, Berlin, 1921) ed è stato con maggiore cautela riproposto dal Long (*Hellenistic Philosophy*, pp. 222 segg.).

9. Per l'influenza esercitata dall'estetica di Antioco sulle generazioni romane da Cicerone ad Orazio cfr. Luck, *Der Akad. Antiochos*, pp. 57-8.

materialismo di fondo, ma è anche vero che essi facevano apprezzabili sforzi per accostare la loro fisica e la loro gnoseologia all'idealismo di Platone, e ciò faceva sembrare ad Antioco che l'Accademia, con l'abbandono dello scetticismo perturbatore, avesse vinto la partita [10].

Indubbiamente la Stoa entrava nell'Accademia, ma non col tripudio del vincitore, bensì subendo essa stessa il fascino del bel paese invaso, e Antioco continuava a contrastarle il passo quando essa si ostinava a sostenere punti di vista che non si potessero armonizzare con l'Accademia Antica, che egli era convinto di avere restaurata.

In realtà non solo nella storia politica, ma anche in quella della filosofia la distensione porta al compromesso, ed ogni compromesso ha i suoi equivoci pronti a rispuntare nei momenti della verità. In filosofia il compromesso non porta al « sistema » e tanto meno alla « sintesi degli opposti », ma solo all'eclettismo. E l'eclettismo già affondava le sue radici nel più autentico e speculativo probabilismo di Carneade [11]; ma ora che il probabilismo, nella sua fattispecie neo-accademica, era al tramonto, l'eclettismo ne prendeva il posto se non altro come *Aufklärung* retorico-culturale, come protreptica ad ogni sorta di filosofia, come φιλανθρωπία ed *humanitas*. Cicerone se ne appagava, anche se nei momenti filosoficamente più impegnativi recalcitrava contro l'Ascalonita: ma non se ne appagò il genio di Enesidemo, con cui l'equivoco dell'*appeasement* viene bruscamente troncato per dar vita ad una nuova e più agguerrita scepsi [12].

I pochi passi [13] riportati in questa breve sezione possono darci

10. Per la prontezza di Antioco nel rintuzzare gli amici della Stoa quando costoro sostenevano teorie che egli – ancorché erroneamente – riteneva contrastanti con l'Accademia Antica cfr. A. LUEDER, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Ask.*, Diss. Göttingen, 1940, nonché LUCK, *op. cit.*, p. 45. Che, poi, il suo errore di far risalire tutta la Stoa a Platone meriti molte attenuanti è sostenuto in P. SHOREY, *Ancient and modern Platonism*, Berkeley, 1938, pp. 20 segg.

11. Se dobbiamo prestar fede a Cicerone (*Tusc.* V, XLI, 119-120; *De fin.* III, XII, 41), già Carneade, nelle sue polemiche specialmente in campo morale, aveva accostato Stoici e Peripatetici.

12. È da pensare che l'ormai tradizionale riduzione di Antioco allo Stoicismo fondi le sue remote radici soprattutto sulla reazione enesidemea all'Accademia quale l'aveva lasciata l'Ascalonita (cfr. PHOT. *Bibl.* col. 212, p. 170 a 14 segg. = fr. 54 Luck). Che, tuttavia, lo scetticismo se ne fosse volato ormai via dai platani di Academo è altrettanto certo (cfr. O. GIGON, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros*, Fond. Hardt, Gen. 1955, t. III, pp. 25-61; A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie*, pp. 103-5).

13. Nella traduzione dei passi di Numenio, di Sesto Empirico e di Cicerone mi sono attenuto ai testi già più volte menzionati. Il passo dei *Topici* ciceroniani, che il Luck non ha incluso nella sua raccolta, ma che a me sembra

una sommaria idea dei molteplici temi culturali di Antioco; ma, come per Filone, così anche per lui dobbiamo soprattutto affidarci agli *Academica* [14] di Cicerone, pur con le precisazioni da noi fatte a proposito di Filone di Larissa.

Lo scetticismo esce dall'Accademia (NUMENIO, *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 9, 4 = Fr. 28 des Places)

Allievo di Filone fu Antioco, che diede il via ad un'altra Accademia [1]. Egli, infatti, volse la sua attenzione allo stoico Mnesarco [2], venne in contrasto col maestro Filone [3] e introdusse nell'Accademia infinite dottrine di ben altra provenienza.

(CICERONE, *Brut.* XCI, 315)

Giunto ad Atene, frequentai per sei mesi Antioco, il filosofo più noto e più saggio dell'Accademia Antica [4], e sotto la guida

di provenienza antiochea è stato tradotto sul testo di A. S. Wilkins (Oxonii, 1960).

14. Allo scopo di orientare il lettore ricordiamo del *Varro* ciceroniano IV, 15-18 per l'interpretazione della storia dell'Accademia da parte di Antioco forse prima della rottura col maestro (cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, p. 329) e V-XI, 18-42 per l'esposizione sintetica di tutto il pensiero di Antioco. Ricordiamo del *Lucullus* i seguenti passi: V-VI, 13-16 per l'interpretazione apertamente anti-filoniana della storia dell'Accademia; VI, 17-18 circa la necessità di non interrompere il colloquio polemico con i Neo-accademici; VI, 18 per la difesa di Zenone di Cizio in merito al rapporto verità-persuasione; VII, 19-22 in merito alla validità dei sensi, delle percezioni e della rappresentazione; VIII, 23-26 circa la necessità di ammettere la *catalepsis* per le nostre responsabilità pratiche; IX, 27-29 per la necessità di un criterio di verità; X-XI, 32-36 per la contraddittorietà del probabilismo; XII, 37-39 per la necessità dell'assenso; XIV, 43-44 per la validità dell'analisi che differenzia le rappresentazioni vere dalle false; XVI-XVII, 49-54 contro i soriti di Carneade e contro la confusione tra i nostri stati conoscitivi normali e quelli anormali.

1. Ossia alla quinta, dopo quelle di Platone, di Arcesilao, di Carneade e di Filone.

2. Allievo di Panezio, assunse lo scolarcato della Stoa con Dardano dopo la morte del maestro (cfr. POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 500-1).

3. Questo contrasto è ampiamente svolto negli *Academica* di Cicerone.

4. La notizia è riconfermata in *De fin.* V, 1, in *De nat. deor.* I, 6, in PLUTARCH. *Cic.* 4, 1 segg. e in SEXT. AUR. VICT. *De vir. ill.* 8, 2, p. 71 Pichlmayr. La quinta Accademia, fondata da Antioco, si chiamò apertamente « Antica », perché credeva di identificarsi ormai pienamente con quella genuina di Platone; ma si trattava di un Platone *quantum mutatus ab illo!* (cfr. PLUTARCH. *Lucull.* 42, 3 519 f-520 a; *Brut.* 2, 2 segg. 984 e; GALEN. *De hist. phil.* 226 Kühn = DIELS, *Doxogr. graec.* fr. 3).

di questo autorevolissimo maestro diedi nuovo stimolo al mio interesse per la filosofia che non si era mai interrotto e che avevo coltivato fin dai primi anni della mia adolescenza.

(SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* I, 235)

Antioco, invece, fece entrare la Stoa nell'Accademia, fino al punto che si disse di lui che insegnava Stoicismo nell'Accademia. Egli, infatti, cercava di dimostrare che già in Platone sono presenti le dottrine stoiche [5]. Di conseguenza risulta con la più chiara evidenza la differenza tra l'indirizzo scettico e la cosiddetta quarta o quinta Accademia.

(SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 201-202)

Non lontani dall'opinione di costoro [6] sembrano essere quanti 201
dichiarano di identificare il criterio della verità con le sensazioni. E che ci siano stati alcuni filosofi di questo avviso, è stato resto noto da Antioco l'Accademico, il quale nel secondo libro dei *Canonici* ha scritto testualmente così: « Un altro, a nessuno secondo nella medicina e studioso, altresì, di filosofia, era convinto che le sensazioni s'identificano realmente e veramente con le percezioni e che con la ragione noi non apprendiamo proprio niente » [7].

Con queste parole Antioco tratta del punto di vista sopra 202

5. Su questa riconduzione dello Stoicismo a Platone ed anche ad Aristotele insiste più volte Antioco (CIC. *De fin.* V, III, 7; V, V, 14; *Lucull.* XLV, 137-138). Secondo Antioco ciò non significava una resa dell'Accademia, ma un reale trionfo di questa sulla Stoa (CIC. *Varro* XII, 43).

6. Ossia dei Cirenaici, che consideravano come criterio infallibile solo le affezioni (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 190-200).

7. Su questa rivalutazione stoicheggiante della sensazione operata da Antioco e, nello stesso tempo, sulla necessità di disciplinare la sensazione stessa a scopo conoscitivo c'è un'altra testimonianza in SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 162, ove è detto: « Bisogna anche affermare che la rappresentazione è una certa affezione che concerne l'essere vivente e che sia in grado di presentare sé stessa e ciò che è altro da lei. Ad esempio noi – come sostiene Antioco –, quando abbiamo volto lo sguardo ad un determinato oggetto, disponiamo la vista in un determinato modo e non la conserviamo nella medesima disposizione in cui l'avevamo prima di guardare; comunque noi, mercé siffatta alterazione, veniamo a percepire due cose: l'una è l'alterazione stessa, cioè la rappresentazione, e la seconda è ciò che ha prodotto l'alterazione, vale a dire l'oggetto visibile ». Pur non negando il sensismo degli Stoici, Antioco sentiva in questo caso l'autentico bisogno platonico-aristotelico di non sottovalutare, bensì di approfondire l'indagine sulla sensazione.

indicato e intende alludere al medico Asclepiade [8], il quale intendeva eliminare l'« egemonico » [9] ed era un suo contemporaneo.

Ma di questa sua propensione noi abbiamo discusso con ricchezza di particolari e in modo più appropriato nei *Commentari scettici* [10], sicché non c'è necessità di ripetere la stessa canzone.

(CICERONE, *Top.* 6-8)

6 Se teniamo presente [11] che ogni accurato metodo di dissertazione comprende due parti – l'una inventiva e l'altra critica –, a mio avviso Aristotele ha conseguito il primato dell'una e dell'altra [12]. Gli Stoici, invece, si sono distinti nella seconda, giacché hanno diligentemente percorso le vie del giudizio mercé quella « scienza » che essi chiamano διαλεκτικήν, mentre hanno completamente abbandonato quell'arte dell'invenzione che si chiama τοπική, la quale ebbe una maggiore funzione pratica e avrebbe dovuto avere un'indubbia precedenza nel-
7 l'ordine naturale delle cose. Noi [13], invece, teniamo presente la somma utilità di entrambe e pensiamo di portare su tutte e due la nostra indagine, se avremo tempo libero; ma cominceremo da quella che merita priorità.

Orbene: come è facile la scoperta di oggetti nascosti, quando il luogo in cui essi sono viene indicato con un ben marcato con-

8. Asclepiade di Bitinia, amico e medico di Cicerone, fu un singolare esponente della medicina dommatica. Per le sue teorie cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 32; *Adv. log.* I, 91, 323, 380; II, 7, 188, 220; *Adv. phys.* I, 363; II, 318. Per altre notizie si rinvia, tra l'altro, a B. P. REARDON, *Courants Littéraires Grecs des II^e et III^e siècles après J. C.*, pp. 43-4.

9. Che costituiva il cardine non solo della filosofia teoretica e dell'antropologia stoica, ma anche di quella medicina « pneumatica » che, soprattutto per opera di Posidonio, si ispirava alla Stoa (cfr., a tal proposito, G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à Saint Augustin*, Louvain-Paris, 1945, pp. 511-35).

10. Per quest'opera perduta di Sesto cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 320-1.

11. Anche se la fonte o le fonti dei *Topici* di Cicerone sono ancora oggi oggetto di controversia, il brano che qui riportiamo – non incluso nella raccolta del Luck – ci sembra di tipica provenienza antiochea nel quadro della riconduzione integrativa della Stoa all'Accademia Antica [per la problematica già aperta dal Wallies (*De font. Topicorum Ciceronis*, Diss. Halle 1872) vedasi LUCK, *Der Akad. Antiochos*, p. 54].

12. Ossia nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici* in particolare, ma anche sistematicamente in tutta la sua complessa metodologia.

13. Ossia « noi Accademici che abbiamo recepito anche gli insegnamenti di Antioco ».

trassegno, allo stesso modo, quando intendiamo sviscerare una qualche argomentazione, dobbiamo conoscere i « luoghi »[14]: è questo, infatti, l'appellativo con cui Aristotele ha chiamato quei fondamenti da cui le argomentazioni stesse vengono cavate. Ecco perché è possibile definire il luogo « fondamento dell'argo- 8
mentazione » e l'argomentazione come una « regola razionale che conferisce credibilità ad una cosa dubbia ».

(CICERONE, *De fin.* V, II-III, 6-7)

« Ma hai bisogno di una nostra esortazione, o Lucio[15] II, 6
– disse Pisone[16] – oppure ti senti spinto spontaneamente in questa direzione? A me, almeno, pare che tu ti stia dedicando in modo senz'altro apprezzabile ad Antioco, di cui sei discepolo ».

Allora Lucio – con timidezza, o, meglio, con rispettosità – rispose: « Sì, lo faccio! Ma non hai sentito parlare poc'anzi di Carneade?[17] Mi sento attratto anche verso quest'altra direzione, ma poi Antioco mi richiama indietro. Oltre questi due non c'è altro maestro da ascoltare ».

Allora Pisone: « Quantunque sia, forse, impossibile che io III, 7
ce la spunti finché è qui presente costui (alludeva a me)[18], tuttavia avrò l'ardire di richiamarti da codesta Accademia Nuova a quella Antica, nella quale – come solevi udire dalla bocca di Antioco – vengono annoverati non soltanto quelli che hanno il nome di Accademici – vale a dire Speusippo, Senocrate, Polemone, Crantore e tutto il resto –, ma anche i Peripatetici Antichi, di cui fu capo Aristotele, che, fatta eccezione di Platone, non so se sia giusto considerare il primo di tutti i filosofi. Convertiti a loro, ti prego! Dai loro scritti e

14. Ossia gli « schemi »; cfr. ARIST. *Top.* I, 108 b 33.

15. Lucio Cicerone, cugino dell'autore.

16. Marco Pisone è il protagonista del V libro del *De finibus*, ove sono esposte le dottrine accademiche revisionate da Antioco. Sembra certo che la fonte principale di questo libro ciceroniano sia stato il Περὶ τελῶν dell'Ascalonita (cfr. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften*, pp. 691 segg.; GOEDECKEMEYER, *Die Gesch. des griech. Skept.*, pp. 39, 69 segg.; LUCK, *Der Akad. Antiochos*, pp. 55-6).

17. Lucio, come suo cugino Marco, in fatto di morale oscilla tra carneadismo e antiochismo.

18. Cicerone, pur apprezzando parecchi aspetti del pensiero di Antioco, si professava aperto seguace di Filone di Larissa.

dai loro insegnamenti non solo si può imparare ogni cultura liberale, ogni indagine storica, ogni espressione stilisticamente elegante, ma anche tanta complessità di attività scientifiche, talché nessuno può accingersi a nessun altro lavoro spirituale con un sufficiente grado di preparazione, ove prescinda dai mezzi che essi ci forniscono. Essi hanno forgiato oratori, condottieri e grandi uomini di stato. E per scendere ad attività meno impegnative, sono partiti, insomma, da qui, come da una fucina di tutte le arti, matematici e poeti, musicisti e medici [19].

(CICERONE, *De fin.* V, V, 14)

Mi sembra che, invece, il nostro Antioco si attenga col massimo scrupolo al punto di vista degli antichi che, secondo le sue dottrine, fu comune ad Aristotele e a Polemone.

(CICERONE, *De fin.* V, VI, 15)

Si comporta, dunque, saggiamente il nostro Lucio nel voler sentir parlare del sommo bene più di ogni altra cosa: difatti, una volta che sia stato fissato il concetto di questo, resta fissata ogni questione filosofica fondamentale. A dire il vero, se negli altri settori del pensiero viene tralasciato o ignorato un qualche problema, si produce un danno che è, sì, grave, ma non esorbita da quei settori in cui si viene a verificare la lacuna; se, invece, viene ignorato il sommo bene, è inevitabile che si ignori la condotta della vita; dal che deriva uno smarrimento tanto grave che si cade nell'impossibilità di sapere in quale porto raccogliersi. Invece, quando si viene a capire il limite ultimo dei beni e dei mali, ecco che risultano già scoperti la via della vita e il fondamento essenziale di tutti i doveri, e quindi risulta ritrovato il punto di riferimento di ogni altra cosa; anzi in base ad esso è possibile scoprire e costruirsi la regola della vita beata, ossia l'oggetto di tutte le nostre aspirazioni [20].

19. Da sottolineare la preoccupazione pratico-pedagogica degli Antiochiani, i quali non possono più attenersi all'ἐποχή, come pure faceva Filone nonostante nutrisse le stesse preoccupazioni dei suoi allievi avversi.

20. Di questa priorità della « ragione pratica » è già cenno nel pensiero di Carneade (cfr. CIC. *De fato* X, 21).

(CICERONE, *De fin.* V, XXV, 74)

Ci resta da parlare degli Stoici. Essi non si sono limitati a prendere da noi [21] uno o due concetti, ma si sono appropriati di tutto quanto il nostro pensiero filosofico. E come gli altri ladri cambiano i contrassegni agli oggetti di cui hanno fatto man bassa, allo stesso modo costoro, allo scopo di sfruttare le nostre opinioni facendole apparire come loro proprietà, hanno cambiato la terminologia, che costituisce quasi il contrassegno delle cose. Così sopravvive esclusivamente questo nostro sistema filosofico come degno di quanti intendano dedicarsi con amore alle « arti liberali », come degno di ogni uomo di cultura, come degno degli uomini illustri, degli statisti e dei re.

(CICERONE, *De fin.* V, XXVI, 76)

Allora Lucio disse: « A dire il vero, sono pienamente convinto di quello che tu hai detto, e credo che anche mio cugino lo sia ».

A questo punto Pisone mi chiese: « Ebbene? Dai anche tu l'approvazione al giovanotto oppure preferisci che egli si metta ad imparare quelle cose [22] che, quando le avrà apprese fino in fondo, non gli faranno sapere niente lo stesso? »

« A lui sì – diss'io –; ma non ti ricordi che è dato anche a me il permesso di approvare quello che hai detto tu? Non c'è, infatti, nessuno che possa rifiutare la sua approvazione a tutte quelle cose che sembrano " probabili " ».

« Ma può uno – soggiunse lui – dare la sua approvazione a ciò che non abbia pienamente percepito, compreso e conosciuto? »

« Su questo – risposi io – non c'è motivo di grave dissenso, o Pisone. Difatti non sussiste nessun altro motivo che mi induca a negare la possibilità della percezione tranne la definizione che gli Stoici danno alla facoltà di percepire cosa alcuna, ec-

21. Ossia dall'Accademia. Come a noi risulta con chiarezza, specialmente dopo le acute precisazioni fatte dal Couissin, così doveva risultare anche agli antichi una certa dipendenza della problematica medio e neo-accademica dalla Stoa. Antioco, che più d'ogni suo predecessore era vicino alla Stoa, capovolgeva le posizioni sostenendo che quest'ultima era figlia dell'Accademia, ma non certamente di quella arcesileo-carneadea, bensì di quella autentica e originaria di Platone. Per questo capovolgimento, però, chi pagava le pene era lo Scetticismo.

22. Ossia la metodologia neo-accademica.

cettuata quella rappresentazione vera che abbia tali caratteri da non poter essere falsa [23]. È questo il punto in cui non sono d'accordo con loro; con i Peripatetici, invece, non c'è proprio alcun dissenso».

(CICERONE, *De fin.* V, XXIX, 89)

La sola differenza sta nel fatto che io chiamo cose note con parole note, mentre gli Stoici vanno alla ricerca di una nuova terminologia per esprimere i medesimi concetti. Ad esempio, proprio come in senato c'è sempre qualcheduno che fa la richiesta di un interprete, allo stesso modo noi, se vogliamo prestar loro ascolto, dobbiamo udirli con l'interprete accanto [24]. Io do il nome di «bene» a tutto quello che è conforme alla natura, e il nome di «male» a tutto quello che è contro natura; e non io soltanto, ma anche tu, o Crisippo, quando stai nel foro o a casa tua: nella scuola poi, no, non fai più così! E allora? Pensi proprio che i comuni mortali debbano esprimersi in una maniera e i filosofi in un'altra? La differenza tra l'uomo di cultura e l'ignorante sta nel valore reale di qualsiasi cosa. E quando tra le persone colte si è creato un accordo sui contenuti reali di qualsiasi cosa – se essi fossero davvero uomini, parlerebbero il linguaggio della consuetudine! –, purché la realtà permanga identica, si mettano pure a coniare una nuova terminologia a loro talento [25].

(CICERONE, *De rep.* I, II)

A dire il vero, non basta possedere la virtù come se questa fosse una qualche arte, qualora non la si metta in pratica; anzi l'arte, se non viene praticamente esercitata, può essere, tuttavia, ritenuta scienza di per sé sola, mentre la virtù è interamente riposta nella sua pratica applicazione; e la sua più importante applicazione è il governo dello Stato e il perfezionamento concreto e non solo verbalmente asserito di tutti quei princìpi che costoro fanno riecheggiare negli angolini delle

23. Per l'opposizione di Filone alla teoria della rappresentazione comprensiva cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 235.

24. A causa delle loro involuzioni terminologico-dialettiche.

25. Questi rilievi antiocheo-ciceroniani sembrano già anticipare certi lati linguistici dello Scetticismo empirico.

loro scuole [26]. Difatti tutti quei princìpi di rettitudine e di onestà di cui trattano i filosofi nelle loro discussioni, sono stati fondati e resi stabili da quelli che hanno posto le basi giuridiche dello Stato. Da dove, infatti, sono derivati il sentimento di pietà e le pratiche religiose? Da dove il diritto delle genti e quello cosiddetto civile? Da dove la giustizia, la fede, l'equità? Da dove il rispetto per se stessi, la temperanza, la fuga da ogni azione turpe e il desiderio di ciò che dà gloria e onore? Da dove la fortezza nelle fatiche e nei pericoli? Senza dubbio da quelli che in parte resero stabili con le istituzioni etiche, in parte sancirono con le leggi quei princìpi che le scuole filosofiche si erano limitate ad abbozzare. Ché anzi, come si tramanda, Senocrate, uno dei filosofi più illustri [27], poiché gli veniva chiesto a quali risultati pervenissero i suoi allievi, rispose: « A fare di loro spontanea iniziativa ciò che le leggi li inducono a fare ».

26. La stessa critica era stata mossa a Socrate da Callicle in PLAT. *Gorg.* XL, 485d.

27. Per analoghi giudizi elogiativi su Senocrate (essi sono di provenienza antiochea) cfr. CIC. *Tusc.* V, XVIII, 51; *De off.* I, XXX, 109.

GLI *ACADEMICA* DI CICERONE

Tra i « ragionamenti »[1] di Cicerone gli *Academicorum libri* o *Academica* occupano un posto di particolare rilievo, sia perché l'oratore-filosofo, che non amava l'incompiuto, essendosi immerso in problemi impegnativi di alta filosofia, cercò in ogni modo di dare alla sua opera una struttura e una forma definitive[2], sia perché

1. Secondo lo Hegel (*Lez. sulla St. della Fil.*, I, p. 186) Cicerone scorgeva i pensatori precedenti « soprattutto per il tramite del ragionamento, non della speculazione ».

2. Cicerone ebbe piena consapevolezza dell'importanza e dell'originalità di questi suoi scritti. In una lettera ad Attico (XIII, 9, 3-5) egli sottolineava la singolare diligenza da lui posta nell'esecuzione di questo lavoro che, a suo avviso, sarebbe parso qualcosa di nuovo anche ai Greci. La prima sezione fu il *Catulus* (perduto), in cui il protagonista, Q. Lutazio Catulo (120 circa-60 a. C.), esponeva il pensiero di Carneade attraverso il ricordo delle conversazioni tenute da suo padre, che era stato ascoltatore diretto del filosofo greco. La seconda sezione fu il *Lucullus*, capolavoro filosofico di Cicerone; in questo dialogo L. Licinio Lucullo (110-57 a. C.) espone e difende il pensiero di Antioco, mentre lo stesso Cicerone prende le difese del probabilismo di Filone e della Nuova Accademia in generale. Il *Catulus* ed il *Lucullus* costituivano gli *Academica priora*, vale a dire la prima redazione del ciclo accademico ciceroniano. Ma l'autore non ne fu contento: si proponeva di cambiare i personaggi, sostituendo a Lucullo (che, nonostante gli elogi del dialogo, in *ad Atticum* I, 10, 1 Cicerone diceva di disprezzare e in *ad Atticum* I, 9, 1 definiva sarcasticamente « piscinarii nostri » per le ben note e raffinate cene « luculliane » per antonomasia) in un primo momento Catone Uticense e poi Varrone, ampliando la disamina e approfondendo la problematica gnoseologica ed etica dell'Accademia. Ne venne fuori una tetralogia, che è comunemente intitolata *Academica Posteriora*. Di essa fa parte il *Varro*, di cui ci sono pervenuti solo i primi dodici capitoli e qualche frammento conservato da Nonio. Qui M. Terenzio Varrone (116-27 a. C.), grande poligrafo, si professa seguace di Antioco e ne illustra il pensiero; dopo il suo intervento Cicerone prende personalmente le difese di Filone, ma l'opera rimane interrotta poco dopo l'esordio ciceroniano. Già nelle prime battute si nota un tono più disteso rispetto al *Lucullus* e si può ritenere che l'intera tetralogia mirasse non ad acutizzare le differenze tra Filone ed Antioco, ma a tentare una conciliazione. La tetralogia dei *Posteriora* utilizzava quasi certamente buona parte dei *Priora*: nel secondo libro Cicerone esponeva il pensiero di Carneade; nel terzo Varrone ne faceva la critica; nel quarto Cicerone controbatteva, come già aveva fatto nella seconda parte del *Lucullus*. Non è, inoltre, da escludere l'inserzione di parti dell'*Hortensius* (già scritto prima degli *Academica*) come solenne conclusione protreptica alla filosofia in generale e a quella accademica in particolare. Trentacinque frammenti dei *Posteriora* sono stati raccolti soprattutto attraverso Nonio, Lattanzio (*Inst. div.* III, 14, 24) e Agostino (*Contra Acad.* II, 26; III, 14, 20).

in quell'opera viene presentato l'ultimo grande dibattito tenutosi nell'Accademia.

Oggetto di questo dibattito è il pensiero di Filone di Larissa e di Antioco di Ascalona, i due maestri che Cicerone intese celebrare quasi con pari amore e devozione e le cui idee egli contribuì a diffondere nel mondo latino ormai divenuto abbastanza sensibile ed aperto alle questioni filosofiche. Cicerone doveva ad Antioco non poco della sua concezione filosofica specialmente per quanto concerneva i problemi etico-politici e quelli linguistico-retorici [3], ma si sentiva maggiormente legato a Filone nel campo della filosofia teoretica e soprattutto nell'impostazione del problema gnoseologico [4]. E gli *Academica* mettono a tema specialmente quest'ultimo problema, ricostruendone la storia per sommi capi attraverso i due opposti angoli visuali di Antioco e di Filone, quasi che le soluzioni apportate da questi due pensatori non fossero suscettibili di superamento. Cicerone, infatti, coglie lo stato della questione in un momento culturalmente molto delicato e pone, con molta timidezza, il suo personale sigillo ad un dibattito aperto da Arcesilao, incrementato dalla grande personalità di Carneade e ormai esauritosi. Anche se la tetralogia accademica del fecondo scrittore non ebbe,

Celebre è il passo *Contra Acad.* III, 15 ove è detto: « Al saggio accademico viene conferito il secondo posto da parte di tutti quelli delle altre sette i quali sembrano saggi, giacché ciascuno di costoro conferisce ovviamente il primo posto a sé stesso: dal che si può, con prove alla mano, concludere che non erra a ritenersi primo a proprio giudizio chi è ritenuto secondo a giudizio di tutti gli altri ». Delle numerosissime questioni concernenti gli *Academica* non è qui il caso di parlare. Ci limitiamo soltanto a ricordare H. A. K. HUNT, *The Humanism of Cicero*, Melbourne, 1954; A. E. DOUGLAS, *Cicero* in *Greece and Rome New Surveys in the Classics*, no. 2, Oxford, 1968; C. B. SCHMITT, *Cicero scepticus, a Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague, 1972, fondamentale per capire certi lati non consueti del ciceronianesimo umanistico.

3. Antioco fu la fonte del quinto libro del *De finibus*, di quasi tutto il primo libro delle *Tusculanae*, di molti tratti del *Somnium Scipionis*, di alcuni capitoli (certamente di XXXVII-XXXIX) del primo libro del *De legibus*, nonché di parecchi passi dei *Topici* (6-78 secondo l'Arnim). Ma la sua presenza è riscontrabile anche in altre sezioni del *Corpus ciceronianum* (cfr. M. PLEZIA, *De Cic. Acad. diss. tres*, « Eos », 1937, pp. 26 segg.; LUCK, *Der Akademiker Antiochos*, pp. 35-6, 55-7, 71).

4. Sotto questo profilo l'ossatura filosofica della tetralogia dei *Posteriora* era filoniana, anche se Cicerone, a causa dei suoi ripensamenti e delle sue perplessità, talora accentuava i contrasti interni all'Accademia prendendo come fonte Clitomaco e difendendo, almeno teoricamente, la posizione rigida di Arcesilao, talora invece mirava ad attenuare quei contrasti e indirizzava la conversazione verso una vera e propria protreptica. Sembra, comunque, troppo drastico il Reid (p. 53) quando afferma che Cicerone scriveva gli *Academica* tenendo sul tavolo il libro di Antioco, quello di Filone e più di un'opera di Clitomaco, senza dir proprio nulla di personale, giacché « the only question personal to Cicero which can arise touches his fidelity as a translator ».

forse, mai una redazione definitiva ed ha subìto la grave usura del tempo, tuttavia la notevole parte conservataci è per noi molto preziosa ai fini della conoscenza della scepsi antica. Il *Varro* e il *Lucullus*, che inseriamo per interi nella presente raccolta [5], sono il frutto di un raro stato di grazia filosofica: essi quasi rivaleggiano per acutezza con i passi sestiani che affrontano il medesimo tema, ma li superano per la quantità e la varietà delle notizie. Oltre a ciò essi conservano la freschezza dell'attualità culturale e la riproducono in quel clima « oratorio » che non fu solo di Cicerone, ma di tutto il suo tempo.

Se possedessimo le opere di Enesidemo, che fu posteriore a Cicerone solo di pochi decenni, avremmo la visione esatta del passaggio – certamente non indolore – dello Scetticismo dalla sua fase accademica a quella neo-pirroniana. Ma la perdita totale dell'opera di Enesidemo ci rende molto incompleta questa visione; né, in questo caso, vale a sostituirla il pur grande Sesto Empirico, il cui pensiero, pur ricco di risonanze enesidemee, si formò in una temperie storica molto diversa.

Dobbiamo, perciò, appagarci di Marco Tullio e dei suoi *Academica*, e ciò è già parecchio per capire come e perché l'istanza scettica abbandonò quasi definitivamente la vecchia scuola di Platone [6] e, mentre quest'ultima si andava preparando alla svolta plotiniana ed a soluzioni mistico-religiose, essa bussò ad altre porte meglio disposte ad accoglierla.

5. La nostra traduzione è stata eseguita, in linea di massima, sul testo del Plasberg (Lipsiae, 1922); di grande utilità sono stati l'aureo volume M. T. CICERONIS, *Academica, edidit et commentavit J. S. Reid*, London, 1885 (ed. anast. Hildesheim, 1966), il testo e la traduzione inglese di H. Rackham (London-Cambridge Mass., 1967) e l'edizione ottimamente scolastica del nostro Marmorale (*Academicus Primus, Varro*, Milano, 1935 e *Lucullus*, Milano, 1935).

6. Una certa continuità scettica permaneva nell'Accademia fino ai tempi di Plutarco e di Favorino, ma anche queste due singolari personalità, come altre di cui sappiamo solo i nomi, non erano prive di altre esigenze e di orientamenti eterogenei.

VARRONE

1, 1 Poco tempo fa il nostro Attico [1] stava con me nella villa di Cuma, quando ci giunse dalla casa di Marco Varrone [2] la notizia che questi era partito da Roma la sera precedente e che, se il viaggio non lo avesse stancato, sarebbe ben presto arrivato da noi.

Non appena udimmo ciò, fummo d'accordo che non si dovesse mettere in mezzo alcun impedimento a rivedere un uomo che era a noi congiunto dai medesimi interessi culturali e da un'antica amicizia. Così decidemmo subito di recarci da lui. Ed eravamo lontani solo un po' dalla sua villa, quando ce lo vedemmo venire verso di noi. Lo abbracciammo, come è costume tra amici (⟨non ci eravamo visti [3]⟩ da parecchio tempo), e lo riaccompagnammo alla sua villa.

2 Qui dapprima ci parlò di pochi avvenimenti, sol perché fummo noi a chiedergli se a Roma ci fossero novità. Ma a questo punto Attico mi disse: « Smettila, per favore, con queste faccende che non potremmo né domandare né udire senza fastidio, e chiedigli piuttosto quali novelle sue personali egli ci rechi. Difatti le Muse di Varrone stanno tacendo più a lungo del solito [4], quantunque io creda che lui non se ne stia in ozio, ma tenga celato ciò che scrive ».

« Niente affatto! – rispose Varrone – A parer mio è da egoisti scrivere una cosa con l'intento di tenersela nascosta; ma ho una grande opera [5] per le mani, e l'ho già da tempo; e a questo signore qui – e alludeva a me – ne ho dedicata una

1. T. Pomponio Attico (109-32 a. C.), amico, editore e dedicatario di molte opere ciceroniane, autore di *Annales* che esponevano la storia romana dalle origini al 54 a. C., fu molto sensibile ai problemi culturali del suo tempo e convinto assertore dell'Ellenismo: la sua « filosofia » eclettica propendeva per un raffinato Epicureismo.

2. M. Terenzio Varrone (116-27 a. C.), il massimo poligrafo della latinità, seguiva le dottrine accademico-stoicheggianti di Antioco.

3. L'integrazione è del Reitzenstein.

4. Allusione in particolare all'attività poetica di Varrone, autore anche delle *Satire Menippee*.

5. Allusione ai venticinque libri del *De lingua latina* dedicati in parte a Cicerone.

fetta che è già grossa e che vado limando con pulizia anche eccessiva ».

A questo punto diss'io: « Son cose, o Varrone, che già sto 3
aspettando da un pezzo. Ho sentito dire dal nostro Libone [6], di cui ben conosci l'affetto (e cose di questo genere non riusciamo mai a tenercele nascoste), che tu a questa fetta stai lavorando senza interruzione e la stai trattando con troppa diligenza senza lasciarla mai di mano. C'è, però, una cosa che, prima dell'occasione attuale, non mi è mai venuto in mente di chiederti. Ma ora, siccome ho iniziato a metter per iscritto quelle dottrine che ho imparato insieme con te ed a spiegare in lingua latina quell'antica filosofia che trasse origine da Socrate [7], ti chiedo di farmi sapere per quale motivo, mentre pur scrivi di tanti argomenti, tralasci questo genere di questioni, e te lo chiedo soprattutto perché tu sei eccellente in esso e perché l'interesse per questo intero campo della cultura ha di gran lunga la precedenza su tutti quanti gli altri interessi culturali e artistici ».

« Tu mi stai ponendo – rispose lui – un problema che so- II, 4
vente mi sono posto anch'io e sul quale ho molto riflettuto. Pertanto, senza esitare, ti risponderò, ma mi limiterò a dire quello che ho a portata di mano, giacché proprio su questo tema, come dicevo, ho fatto molte e lunghe meditazioni. Ho ben presente che la filosofia è stata trattata con la massima scrupolosità in lingua greca ed ho, perciò, ritenuto che quei pochi fra i nostri che ne provavano interesse, nel caso che possedessero una piena conoscenza della cultura greca, avrebbero letto le opere greche piuttosto che le mie; nel caso, invece, che si tenessero lontani dalle arti e dalla cultura ellenica, non si sarebbero curati neanche di questi argomenti, che, del resto, è impossibile capire senza possedere una soda preparazione nel campo della civiltà greca. Ecco perché non ho voluto scrivere cose che gli sprovveduti non avrebbero potuto capire e le persone cólte non si sarebbero degnate di leggere. E lo vedi da 5
te: difatti tu ben sai che io non potrei comportarmi come un

6. L. Scribonio Libone fu suocero di Sesto Pompeo e comune amico dei due scrittori.

7. Ossia la filosofia accademica, la quale, secondo Antioco, traeva le sue origini da Socrate insieme con quelle dei Peripatetici e degli Stoici.

Amafinio [8] o un Rabirio [9], i quali, senza seguire alcun metodo d'indagine, trattano di argomenti banali in un linguaggio popolaresco, non danno alcuna definizione, non fanno alcuna partizione, non riescono ad articolare alcuna dimostrazione per mezzo di istanze appropriate e, alla fine dei conti, non credono nell'esistenza di alcuna arte oratoria e dialettica [10]. Noi, invece, portando anche alle regole dei dialettici e degli oratori quell'obbedienza che si deve alle leggi, poiché i nostri [11] assegnano ad entrambe queste facoltà un ruolo di grande rilievo, siamo costretti a fare uso anche di neologismi, che, come ho detto, le persone cólte preferiranno desumere direttamente dai Greci e che gli sprovveduti non saranno disposti ad accogliere neppure da noi; sicché ogni fatica andrebbe sprecata.

6 Senza dubbio, per quanto concerne questioni di fisica, se io fossi d'accordo con Epicuro – o, meglio, con Democrito [12] –, sarei già in grado di scrivere con la stessa chiarezza di Amafinio. Difatti, una volta tolta di mezzo la ricerca delle cause efficienti, non si presenta alcuna grave difficoltà a parlare del "concorso casuale dei corpuscoli" (con questo nome egli chiama gli atomi). Ma la nostra fisica tu la conosci bene: essa si fonda su un principio attivo e su una materia che da questo principio attivo viene plasmata e riceve una forma; perciò è indispensabile il ricorso anche alla geometria [13]. Ma questa con quale linguaggio si potrebbe enunciare e chi è nelle condizioni di farsi guidare a capirla?

Queste stesse questioni concernenti la vita pratica e il com-

8. C. Amafinio fu tra i primi espositori delle dottrine epicuree in Roma (cfr. Cic. *Tusc.* IV, III, 6-7).

9. C. Rabirio fu, forse, autore di un *Bellum Alexandrinum* e di poesia filosofica di ispirazione epicurea (cfr. A. Rostagni, « Riv. di filol. e d'istr. classica », 1931, pp. 316-7).

10. Ciò era, del resto, conforme ai princìpi epicurei, soprattutto secondo le testimonianze degli avversari (cfr., tra l'altro, Sext. Emp. *Adv. math.* I, 1 segg.).

11. Tanto gli Accademici, quanto gli Stoici e quanto l'*élite* culturale romana in genere (cfr. Cic. *De or.* I, XI, 48; III, XVIII, 65; *De fin.* III, XXI, 72; Quint. II, XX, 1).

12. Da cui, secondo Cicerone, il pensiero di Epicuro sostanzialmente dipende.

13. Come, del resto, aveva ampiamente insegnato Platone nel *Timeo*, il cui studio venne sistematicamente ripreso da Eudoro di Alessandria (cfr. Goedeckemeyer, *Die Gesch. des griech. Skept.*, p. 201).

portamento morale e quello cui bisogna aspirare o sfuggire, essi [14] le trattano in modo semplicistico, giacché identificano il bene dell'uomo con quello di una bestia. Ma tu sai bene con quale e quanta sottigliezza siffatti problemi vengano trattati dai nostri. Se, infatti, tu intendi metterti al seguito di Zenone, 7
è un'ardua impresa far capire l'essenza di quel bene vero e assoluto che è impossibile separare dalla rettitudine morale (bene la cui essenza Epicuro dice di non poter neppure supporre senza quei piaceri che mettono in moto i sensi); se, d'altra parte, intenderemo attenerci all'Accademia Antica [15] – alla quale, come sai, io do la mia adesione –, a quanta acutezza, a quanta argutezza, a quanta oscurità di concetti dovremo far ricorso per poter anche intavolare una discussione contro gli Stoici! [16]

Ecco, allora, che l'intero ciclo degli studi filosofici io lo percorro per conto mio, sia per dare – nei limiti del possibile – una coerenza alla mia vita sia per rallegrare lo spirito; e credo – come sta scritto in Platone [17] – che dagli dei non sia stato offerto agli uomini un dono più grande e più bello della filosofia.

Ma i miei amici, cui la filosofia sta a cuore, io li spedisco 8
in Grecia, vale a dire li esorto a rivolgersi agli autori greci, perché possano attingere alle sorgive, piuttosto che mettersi alla ricerca di rivoli d'acqua. Quelle cose, invece, che finora nessuno aveva insegnato e di cui mancavano le fonti perché gli studiosi potessero acquisirne conoscenza, io, nei limiti delle mie possibilità (non sono, in verità, un grande ammiratore della roba mia), le ho fatte conoscere ai nostri: esse, infatti, non si potevano pretendere dai Greci e, dopo la morte del nostro Lucio Elio [18], neanche dai Latini. Eppure in quei miei vecchi scritti [19], che io – facendo l'imitazione, ma non la traduzione di Menippo – ho spruzzati di un certo buon umore, sono

14. Gli Epicurei del livello di Amafinio e Rabirio.
15. Così Antioco chiamò l'Accademia da lui rifondata per indicare che ormai la parentesi aperta da Arcesilao era definitivamente chiusa e si ritornava a Platone.
16. Soprattutto per quanto concerne il problema della conoscenza e il problema del sommo bene (cfr. Cic. *De fin.* V, *passim*).
17. *Tim.* 47 e.
18. L. Elio Stilone Preconino fu grande filologo e maestro di Varrone.
19. Allusione alle *Saturae*, che traevano il nome dal poeta-filosofo cinico Menippo di Gadara (III sec. a. C.).

mescolate molte cose provenienti dalla più profonda filosofia e molte espressioni sono conformi alle norme della dialettica, affinché le persone meno cólte, invitate alla lettura da una certa piacevolezza, le potessero capire più agevolmente; e nelle *Celebrazioni* [20] e nelle stesse introduzioni alle *Antichità* [21] ho inteso scrivere con un andamento filosofico, se pur vi sono riuscito ».

III, 9 Allora io soggiunsi: « Sì, è vero, o Varrone. Difatti, mentre noi, a guisa di ospiti, ci sentivamo pellegrini ed errabondi nella nostra città, i tuoi libri ci hanno, per così dire, rimenato a casa, mettendoci in grado di riconoscere, una buona volta, chi siamo e dove viviamo. Tu ci hai appalesato l'età della nostra patria, le successioni cronologiche, il diritto sacrale e quello sacerdotale, le istituzioni di pace e di guerra, i nomi, i generi, le funzioni, le cagioni dei quartieri, delle località, e, insomma, di tutte le cose divine ed umane; tu hai gettato vivissima luce sui nostri poeti e, in generale, sulla letteratura e sulla lingua latina e, per giunta, hai creato opere poetiche di vario argomento e di forma elegante in quasi tutti i metri, e in molti casi hai affrontato anche temi filosofici, quantunque lo abbia fatto in maniera sufficiente per indurci alla filosofia, ma non bastevole per dar-
10 cene veri e propri insegnamenti. E di ciò tu adduci un pretesto che è indubbiamente accettabile: infatti o i competenti preferiranno leggere le opere greche o gli incompetenti non leggeranno nemmeno le nostre. Ma una dimostrazione esauriente tu non ce la stai dando; ché, anzi, quanti non potranno leggere le opere greche, leggeranno queste nostre, e quanti potranno leggere quelle greche, non disprezzeranno la roba di casa loro. Che motivo c'è, infatti, per cui i conoscitori della cultura ellenica debbano conoscere i poeti latini e non già i filosofi latini? Forse perché procurano diletto un Ennio, un Pacuvio, un Accio e molti altri che non tradussero alla lettera, ma riuscirono ad emulare il vigore espressivo dei poeti greci? Quanto maggior diletto recheranno i filosofi, se, come quelli hanno imitato

20. Ossia nelle *Imagines* o *Hebdomades*, in cui Varrone faceva la rassegna di ben settecento uomini illustri greci e latini.

21. Opera monumentale in quarantuno libri, ove l'eruditissimo empirismo di Varrone trovava la sua metodologia nell'esame degli *homines*, dei *loci*, dei *tempora* e delle *res*.

Eschilo, Sofocle ed Euripide, così essi imiteranno Platone, Aristotele e Teofrasto! Io constato che sono stati elogiati anche quei nostri oratori i quali sono riusciti ad imitare un Iperide o un Demostene. Da parte mia, poi, o Varrone (dirò la cosa 11
come è realmente), finché mi tenevano irretito e legato con i loro molti impegni le ambizioni politiche, le cariche pubbliche, i processi e non la semplice preoccupazione ma il concreto esercizio del governo, tenevo chiusi nel mio animo questi studi e, per non farli ammuffire, li rinfrescavo con la lettura, quando mi era consentito; ma adesso, gravemente ferito dalla sorte [22] ed esonerato dal governo dello Stato [23], chiedo alla filosofia la medicina del dolore e considero quella come il più dignitoso diletto del mio ozio. Infatti o ciò si adatta soprattutto a questa mia età o è, più di ogni altra cosa, in piena coerenza con queste mie azioni – se pur mai ne ho compiute meritevoli di ricevere lode – o non v'è nulla che sia più utile alla formazione culturale dei nostri concittadini, oppure, se non è vero nulla di tutto questo, non vedo niente altro che io sia capace di fare. Del 12
resto, il mio caro Bruto [24], degno del più alto elogio per tutti i suoi ottimi requisiti, si occupa di filosofia in lingua latina, fino al punto che non si sente il bisogno di opere greche sugli argomenti da lui trattati, e segue il medesimo indirizzo che segui tu: difatti per un certo tempo è stato discepolo di Aristo, il cui fratello Antioco è stato maestro tuo. Perciò, ti prego, impegnati anche in questo genere letterario ».

E Varrone: « Rifletterò su quanto dici e senza tenertene IV, 13
all'oscuro. Ma che diamine sento dire sul tuo conto? »

« A proposito di che? » io chiesi.

« Che tu hai abbandonato l'Accademia Antica – disse lui – e ti sei messo a frequentare la Nuova » [25].

« E che c'è di strano? – ribattei – Il nostro amico Antioco si sarà preso il permesso di ritornare dalla casa nuova in quella

22. Per la perdita della figlia Tullia, avvenuta nel febbraio del 45 a. C. Per questo grave lutto Cicerone si rifugiò nella sua villa di Astura, ove compose la *Consolatio* e l'*Hortensius* e tracciò il piano degli *Academica*.

23. A causa della dittatura di Cesare.

24. M. Giunio Bruto, cesaricida, fu seguace dello Stoicismo e simpatizzante di Antioco. Il discepolato di Bruto presso Aristo, fratello dell'Ascalonita, è menzionato anche in Cic. *Brut.* XCVII, 332; *Tusc.* V, VIII, 21.

25. Ossia quella scetticheggiante fondata da Carneade e difesa, dopo perplessità e turbamenti, da Filone di Larissa.

28. *Scettici antichi.*

vecchia ed io non l'avrò per trasferirmi dalla vecchia in quella nuova? Certamente quanto più una cosa è nuova tanto più ha avuto correzioni ed emendamenti. Eppure il maestro di Antioco, il grande Filone – come anche tu lo stimi – negava nei suoi libri [26] – e l'abbiamo ascoltato anche a viva voce – l'esistenza di due Accademie e confutò l'errore di quanti la pensassero così ».

« È come dici tu – osservò lui –, ma credo che tu conosca bene la risposta che Antioco dette per iscritto contro le affermazioni di Filone ».

14 « Vorrei anzi – diss'io – che tu, se non ti è di fastidio, non solo rinfrescassi queste polemiche, ma passassi in rassegna tutta quanta l'Accademia Antica, dalla quale è un bel po' che io mi tengo lontano ». Ed aggiunsi subito: « Mettiamoci a sedere, se ti pare opportuno ».

« Benissimo! – rispose lui – Non sto affatto bene in salute. Ma vediamo se Attico gradisce che io faccia quello che m'accorgo essere il tuo desiderio ».

« Per conto mio – intervenne Attico – non c'è nulla che io preferisca alla rievocazione di quanto ho già precedentemente udito dalla bocca di Antioco [27] e, nello stesso tempo, all'occasione di vedere se sia possibile riportare abbastanza bene in lingua latina i suoi punti di vista ».

Dopo questo esordio di espressioni, ci sedemmo tutti e tre l'uno di fronte all'altro.

15 Allora Varrone cominciò nel modo seguente:

« A mio avviso, Socrate – e su ciò tutti sono d'accordo – fu il primo a sganciare la filosofia dalle cose occulte e inviluppate dalla stessa natura, alle quali si erano dedicati tutti i filosofi prima di lui, e ad indirizzarla verso la vita comune. E questo egli fece allo scopo di fissare le sue indagini sulle virtù e sui vizi e, insomma, sui beni e sui mali e per confortare, altresì, il suo punto di vista secondo il quale i fenomeni celesti o sono lontani dalla nostra capacità conoscitiva oppure, anche se fossero conosciuti alla perfezione, non avrebbero, tuttavia, nulla a che
16 vedere con la buona condotta della vita. In quasi tutte le

26. Probabile allusione ai due libri di filosofia teoretica che provocarono lo scandalo di Antioco (cfr. Cic. *Lucull.* IV, 12).

27. Cfr. Cic. *De fin.* V, I, 1; *De leg.* I, 54 segg.

conversazioni, che dai suoi allievi sono state tramandate per iscritto con varietà e dovizia di particolari, egli discute in modo tale da non fare alcuna sua affermazione personale, da confutare, invece, quelle degli altri e da dire di non saper nulla tranne quest'ultima cosa soltanto; così egli ribadisce la propria superiorità rispetto agli altri in ciò, ossia nel fatto che costoro credono di sapere quello che non sanno, mentre lui sa solamente di non sapere e sostiene che, a suo giudizio, Apollo lo ha dichiarato il più sapiente di tutti proprio per questo motivo, ossia perché l'unica sapienza riservata all'uomo sta nel non illudersi di sapere quello che non si sa [28].

Queste cose egli le ripeteva costantemente e perseverava in questo modo di pensare e, perciò, ogni suo discorso era tutto quanto speso a lodare la virtù e ad indurre gli uomini ad amarla, come si può evincere dai libri dei Socratici e soprattutto da quelli di Platone.

E sull'autorità di Platone – il quale ebbe svariati, molteplici 17
e ricchi interessi culturali – è fondato un unico e coerente sistema filosofico che pur ha due denominazioni, quella degli Accademici e quella dei Peripatetici. Ma costoro si trovano d'accordo tra loro sui contenuti essenziali e differiscono solo di nome [29].

Platone, infatti, aveva lasciato la sua filosofia quasi in eredità a Speusippo, figlio di sua sorella, e, oltre che a lui, a due uomini di profondo interesse per la filosofia e di altissimo livello culturale, vale a dire Senocrate di Calcedonia e Aristotele di Stagira; e i compagni di Aristotele furono chiamati " Peripatetici " perché discutevano passeggiando nel Liceo, mentre quelli che, secondo la costumanza instaurata da Platone, solevano tenere riunioni e conversazioni nell'Accademia, che è l'altro ginnasio di Atene, presero il loro appellativo dal nome di questa località. Ma tanto gli uni quanto gli altri, fecondati dalla ricchezza spirituale di Platone, formularono un ben determinato insieme di teorie, un ricco ed esauriente sistema filosofico e abbandonarono, invece, la celebre consuetudine

28. Cfr. PLAT. *Apol.* 21a,23a; XENOPH. *Apol.* 14; DIOG. LAERT. II, 37.

29. Questa interpretazione scorretta era di Antioco che, sorvolando sulle forti differenze fisiche e logiche, insisteva sulle somiglianze nel campo dell'etica (cfr. REID, *ad hoc*).

socratica di discutere su ogni questione sollevando dubbi ed evitando di fare alcuna affermazione. Venne a crearsi, in questo modo, ciò che Socrate non avrebbe mai approvato: una certa " arte " filosofica, un sistema della realtà [*rerum ordo*], una enciclopedia delle scienze [*descriptio disciplinae*].

18 Si trattava all'inizio, come ho detto, di una sola dottrina filosofica con due nomi: non c'era alcuna differenza tra i Peripatetici e la famosa Accademia Antica. Si estolleva, a mio modesto avviso, per abbondanza di doti spirituali Aristotele, ma gli uni e gli altri attingevano alla medesima fonte ed era identico il loro modo di distinguere quello che si deve ricercare da quello che si deve evitare.

v Ma che sto combinando? – soggiunse Varrone – Non sono forse uno stupido a farvi da maestro in queste cose? Sì, non è il caso del povero maiale che pretende di dar lezione a Minerva, come dice il proverbio, ma pur si comporta da sciocco chiunque pretenda di farla da maestro a codesta divinità »[30].

A questo punto intervenne Attico: « Va avanti, o Varrone; sono molto innamorato delle nostre cose e dei nostri uomini e mi piace ascoltare codesti argomenti in latino e nella maniera usata da te ».

Ed io: « Immagina quale gioia provi io che mi sono proposto ufficialmente di spifferare[31] la filosofia al nostro popolo! ».

19 « Tiriamo innanzi, allora – disse Varrone –, poiché vi è gradito! Già Platone accettò il criterio di dividere la filosofia in tre sezioni[32]: una riguardante la vita pratica e la morale, un'altra la natura ed i suoi segreti, la terza le argomentazioni logiche e il giudizio sul vero e sul falso, sull'espressione corretta o scorretta, su ciò che è conforme a ragione o in contrasto con questa.

Anzitutto quella parte della filosofia che concerne la vita beata essi la facevano risalire alla natura[33] e sostenevano che

30. Allusione scherzosamente ironica a Cicerone. Il proverbio, di origine greca, è ricordato, tra l'altro, in THEOCR. 5, 23.

31. Ho preferito calcare un po' la tinta nel rendere *me exhibiturum* per sottolineare la scherzosa autocritica di Cicerone al proprio esibizionismo.

32. Per questa tripartizione che risale a Senocrate piuttosto che a Platone, cfr. DIOG. LAERT. III, 56; SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 9; SIDON. APOLL. XI, 100; AUGUSTIN. *Contra Acad.* III, XVII, 37; *De civ. Dei*, VIII, 4.

33. Sia nel senso che la beatitudine si consegue conformandosi alla na-

a quest'ultima si deve obbedire e che esclusivamente nella natura si deve ricercare quel sommo bene al quale ogni cosa si riporta, e identificavano l'oggetto supremo dei nostri desideri e il termine ultimo dei beni col possesso di ogni cosa in conformità con la natura, con l'anima, col corpo, con la vita.

Per quanto concerne il corpo, poi, alcuni beni li riponevano nella interezza di questo, altri nelle sue parti: la salute, la prestanza fisica, la bellezza nell'intero corpo, invece nelle parti di questo la piena efficienza dei sensi e la specifica funzionalità dei singoli organi, ad esempio la velocità nei piedi, la forza nelle mani, la chiarezza nella voce, ed anche la pronuncia esatta delle parole nella lingua. Per quanto, invece, concerne l'anima, 20
riponevano in essa quei beni che valgono a darci il pieno possesso spirituale della virtù, e assegnavano quei beni in parte alla natura, in parte alle costumanze morali. Attribuivano alla natura la prontezza dell'apprendimento e la capacità mnemonica, ritenendole entrambe come proprietà intellettive e intuitive; alle costumanze morali, invece, assegnavano le tendenze e la consuetudine, che reputavano costituita in parte dall'assiduo esercizio, in parte da un metodo razionale, ossia dalle due cose in cui ha sede la stessa filosofia.

Nell'ambito di quest'ultima, ciò che viene intrapreso ma non portato a compimento si chiama, per così dire, " avviamento alla virtù ", mentre ciò che è compiuto – vale a dire la virtù – è, per dir così, la perfezione della natura e di gran lunga la migliore di tutte le proprietà che essi ripongono nell'anima.

Questi sono, insomma, i beni dell'anima; per quanto, in- 21
fine, concerne la condotta della vita (questa costituiva la terza sezione), sostenevano che sono strettamente legate ad essa le cose che valgono alla pratica della virtù. Ecco, dunque, che la virtù è posta nei beni dell'anima, in quelli del corpo e in alcune cose che sono collegate non tanto con la natura quanto con la vita beata. Essi pensavano, infatti, che l'uomo è quasi una porzione dello Stato e di tutto quanto il genere umano e che è congiunto con gli altri uomini con un legame di soli-

tura sia nel senso che la teologia fa parte della filosofia della natura (cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 13 segg.).

darietà. Ed è questo il modo in cui essi trattano del bene supremo e conforme a natura; reputano, invece, che tutti gli altri beni – come la ricchezza, la potenza, la gloria, il favore – mirano o ad accrescere quello o a conservarlo. Così essi suddividono razionalmente i beni in tre sezioni.

VI, 22 Ecco, dunque, quelle tre specie di beni di cui, come generalmente si crede, parlano i Peripatetici. E non si sbaglia a crederlo (ché a costoro risale questa partizione); ma ci si comporta, invece, da ignoranti, se si crede che quelli che allora erano chiamati Accademici siano diversi dai Peripatetici. Questo criterio divisorio essi lo hanno in comune, e agli uni e agli altri il fine dei beni sembrava essere questo, ossia il conseguimento di quei beni che occupano il primo posto nella natura e che si devono cercare di per se stessi, o tutti quanti o i più importanti [34]; sono, poi, i più importanti quelli che risiedono o nella stessa anima o nella stessa virtù. Pertanto tutti i filosofi di quell'antico indirizzo pensarono che la vita beata è riposta esclusivamente nella virtù, ma che, tuttavia, essa non è beata in senso assoluto, se non vi si aggiungono anche i beni del corpo e tutti gli altri che precedentemente [35] abbiamo definiti idonei alla pratica della virtù.

23 Sulla base di questa classificazione veniva trovato anche il principio di una qualche attività nella vita e dello stesso dovere, e questo principio consisteva nella preservazione di ciò che viene prescritto dalla natura. Di qui scaturiva la necessità di evitare l'inazione e di disprezzare i piaceri, di qui la necessità di affrontare molte e grandi fatiche e sofferenze ai fini della rettitudine e dell'onestà e di tutte quelle cose che sono conformi ai comandamenti della natura, di qui desumevano la loro esistenza l'amicizia, la giustizia e l'equità e venivano anteposte ai piaceri e ai molti vantaggi della vita.

Questa fu, indubbiamente, presso di loro la norma della condotta morale, questa la formulazione e la descrizione che essi fecero di quella parte della filosofia che ho esaminata per
24 prima. Invece, a proposito della natura (questa sezione veniva

34. Cfr. Cic. *Lucull.* XLII, 131.

35. In V, 41. L'intero passo – osserva il Reid (*ad hoc*) – è copertamente diretto contro la Nuova Accademia che, col suo scetticismo, elimina le basi dell'azione e del dovere.

posta subito dopo), essi sostenevano che essa vada divisa in due princìpi, concepiti in modo che il primo sia efficiente, mentre il secondo, per così dire, si mette a disposizione del primo e ne subisce certe modificazioni [36].

Essi pensavano che nel principio efficiente sia immanente una forza motrice, mentre in quello ad esso subordinato ci sia soltanto una certa materia, ma che, tuttavia, entrambi i princìpi coesistano l'uno entro l'altro, giacché la stessa materia non avrebbe potuto trovare una sua coesione senza essere tenuta insieme da una forza né la forza avrebbe potuto sussistere senza l'esistenza di una qualche materia; infatti non esiste cosa alcuna senza essere necessariamente in qualche luogo [37]. E il risultato dell'insieme di questi due princìpi essi lo chiamavano corpo e, per così dire, " qualità determinata " [38] – mi darete senz'altro il permesso di usare neologismi nella trattazione di argomenti che sono nuovi anch'essi (così si comportano i Greci, dai quali questi problemi sono trattati già da lungo tempo) – ».

« Ma noi ti permetteremo – intervenne Attico – di usare VII, 25
a tuo piacimento anche termini greci, nel caso che ti verranno meno quelli latini » [39].

« Fai benissimo – continuò Varrone –, ma mi sforzerò di parlare in latino, tranne che nell'uso di termini quali " filosofia " o " retorica " o " fisica " o " dialettica ", che, come molti altri, vengono ormai usati per consuetudine al posto di quelli latini. Ho chiamato, dunque, " qualità " quelle che i Greci chiamano ποιότητας, vocabolo che anche presso di loro

36. Nell'aitiologia aristotelica la causa efficiente giocava bene il suo ruolo nell'ambito del nascere e del perire (cfr. *De gener. et corr.* I, 7-9). La fisica stoica tendeva a ridurre a questa sola causa tutte le altre (cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 195 segg.; DIOG. LAERT. VII, 134). Probabilmente Antioco aveva presente, come fonte di questo riduzionismo stoico, PLAT. *Theaet.* 156a-157a.

37. Cfr. PLAT. *Tim.* 52b.

38. Cfr. PLUTARCH. *De comm. not.* 50, 1085 e, ove si mette anche in rilievo la contraddizione del materialismo degli Stoici. Cicerone usa il termine « *corpus* » col medesimo significato che ha σῶμα in PLAT. *Tim.* 28b, 31b.

39. Tanto Varrone quanto i suoi ascoltatori, da linguisti non superficiali, non si lasciavano sfuggire l'importanza delle questioni terminologiche in sede filosofica, e in ciò credìtavano davvero un ricchissimo patrimonio accumulato da Platone, da Aristotele e dagli Stoici. Varrone, poi, moderava certi estremismi dell'analogia grammaticale con un sapiente empirismo che poteva riuscire gradito agli Scettici (cfr. SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, trad. it., pp. XVI-XVII).

non è popolare, ma proprio dei filosofi, anzi si trova in uso presso molti di costoro; così pure non esiste nessun termine dei dialettici che sia di uso comune, ma costoro si servono di una terminologia che resta riservata solo per loro. Ed è, questa, una caratteristica comune a quasi tutte le arti: difatti o bisogna creare nuovi vocaboli per contenuti nuovi oppure bisogna inferirli da altri vocaboli già in uso. E se lo fanno i Greci, che ormai da tanti secoli si dedicano a questi problemi, quanto più bisogna permetterlo a noi, che tentiamo di occuparci di questi argomenti adesso per la prima volta! »[40]

26 « Ma proprio tu, o Varrone – diss'io –, avrai grandi meriti, a mio avviso, presso i tuoi concittadini, se li farai più ricchi non solo di cose, come già hai fatto, ma anche di parole ».

« Avrò, allora, l'ardire – disse lui – di usare neologismi sotto la tua alta protezione, se sarà indispensabile!

Orbene: fra le " qualità " di cui ho parlato, alcune sono primarie, altre derivate dalle primarie. Le primarie sono uniformi e semplici; quelle derivate da esse sono varie e, per così dire, multiformi. Pertanto l'aria (usiamo anche questo termine come se fosse latino) e il fuoco e l'acqua e la terra sono " qualità " primarie: da queste, invece, sono scaturite le forme degli esseri animati e dei prodotti della terra. Pertanto quelli sono chiamati " princìpi " o, per tradurre dal greco, " elementi ", e tra loro l'aria e il fuoco hanno la potenza di muovere e di agire, mentre le rimanenti qualità – vale a dire l'acqua e la terra – hanno quella di ricevere e, per dir così, di patire[41]. Un quinto elemento, di cui sarebbero composti gli astri e le sostanze intellettuali, Aristotele riteneva che fosse un genere a sé stante e un qualcosa di dissimile dai quattro su menzionati[42].

27 Essi, comunque, reputano che una certa materia sia soggiacente a tutti gli elementi, priva di forma e di ogni qualità

40. Per la creatività linguistica di Cicerone cfr., tra l'altro, PLUTARCH. *Cic.* 40.

41. Per questa distinzione operata dagli Stoici cfr. CIC. *Tusc.* I, XVII, 40; *De nat. deor.* II, 26.

42. Cfr. ARISTOT. *De caelo* I, 3, 270b 30 segg.; Ps.-PLAT. *Epinom.* 981c, 984d. Per l'identificazione stoica del « quinto elemento » col fuoco già eracliteo cfr. DIOG. LAERT. VII, 137; CIC. *De nat. deor.* II, XXXVI, 92. Si ricorderanno anche le tormentate ipotesi kantiane dell'*Opus postumum*.

(diamo a questo termine, a furia di parlarne, un uso più frequente e comune); e da questa materia sono cavate fuori ed effettuate tutte quante le cose, perché essa nella sua totalità può accoglierle tutte [43] e può mutarsi in ogni guisa e da ogni parte e, quindi, può anche corrompersi, senza annullarsi, ma solo riducendosi alle sue parti, che è possibile tagliare e dividere all'infinito, giacché nella natura universale non esiste nulla di tanto piccolo da essere indivisibile [44]. Poiché quella forza 28
che noi abbiamo chiamata [45] " qualità " si muove in questo modo e si agita da una parte e dall'altra, essi reputano che la materia stessa muti profondamente in tutta la sua interezza e si producano quelle cose che essi chiamano " qualità ", da cui – come si riscontra in ogni essere naturale che abbia coesione e continuità in tutte le sue parti – è stato prodotto un unico mondo, al di fuori del quale non esistono alcuna parte di materia e alcun corpo; sono, invece, " parti del mondo " tutte le cose che si trovano al di dentro di esso e che sono tenute insieme da una natura fornita di sensi, nella quale è immanente una ragione perfetta, che è pur essa eterna (giacché 29
non esiste cosa più forte di essa che possa distruggerla); e questo potere essi lo chiamano " anima del mondo " e l'identificano anche con un'intelligenza e una sapienza perfetta, che essi chiamano " Dio " e sostengono che questo potere è, per così dire, una " provvidenza " per tutte le cose che le sono soggette e che ha in sua cura soprattutto le cose celesti e, poi, anche quelle che, sulla terra, riguardano gli uomini; e questo potere essi lo identificano talora con la necessità, perché nulla può esistere in modo diverso da come esso ha stabilito, talora, invece, con la fatale ed immutabile continuità di un ordine eterno, e qualche volta, infine, con la fortuna, giacché produce molti effetti imprevisti e inattesi per noi, perché le loro cause sono oscure e noi le ignoriamo.

La terza sezione della filosofia, che consiste di ragiona- VIII, 30

43. La concezione stoica di una materia non priva di attività viene qui mescolata con la concezione platonica della materia-ricettacolo (*Tim.* 50b, 51a).

44. Come era stato sostenuto da Aristotele in contrasto con l'atomismo di Democrito. Per questo aristotelismo degli Stoici cfr. DIOG. LAERT. VII, 150; STOB. *Phys.* 344.

45. In VI, 24.

mento e di discussione, gli uni e gli altri la trattavano nel modo seguente.

Il giudizio della verità, pur nascendo dai sensi, tuttavia non risiede in essi. Sostenevano, infatti, che giudice delle cose sia l'intelletto e ritenevano che solo quest'ultimo abbia requisiti idonei a riscuotere fiducia, perché esso solo sa distinguere ciò che è semplice ed uniforme e tale quale realmente è (essi lo chiamavano " idea " con un appellativo già usato da Platone, mentre noi faremmo bene a chiamarlo " *species* " [46]).
31 Credevano, altresì, che tutti i sensi sono inebetiti e lenti, del tutto incapaci di percepire le cose che pur sembrano soggette ai sensi, perché esse o sono tanto piccole da non poter cadere sotto il senso o hanno la possibilità di muoversi con tanta velocità da non risultare mai nulla di unitario e costante e neppure di identico, per il motivo che tutte scivolano via e fluiscono continuamente [47].

Ecco perché tutto questo insieme di cose essi lo chiamavano
32 " opinabile "; pensavano, invece, che la scienza non risiede in alcun luogo se non nelle nozioni dell'anima e nei ragionamenti [48]. Per questo motivo erano inclini alle definizioni degli oggetti e le usavano per tutti i temi delle loro discettazioni; erano propensi anche alla spiegazione dei termini linguistici, ossia a precisare per quale motivo ogni oggetto avesse ricevuto il proprio nome, e quest'attività la chiamavano " etimologia " [49]; poi si servivano di certe argomentazioni e, per così dire, della guida di certi contrassegni delle cose [50], per provare e dimostrare ciò che volevano chiarire.

46. Il termine implica in parte la concezione aristotelica della forma, in parte il modo di apparire dell'essere. Esso si ritrova usato in *Tusc.* I, 58; *Orat.* 9; *Top.* 30; in *Orat.* 10 Cicerone usa il termine *forma*.

47. Come se già non bastasse la mistione di elementi platonici ed aristotelici, gli Stoico-accademici seguaci di Antioco non potevano mettere da parte l'Eraclitismo, che Platone menzionava spesso nel *Teeteto*, nel *Sofista* e, soprattutto, in *Phaed.* 90 b-e.

48. Cfr. Cic. *Lucull.* VII, 22; X, 30; *Tusc.* I, XXIV, 57.

49. Il problema dell'etimologia, già profondamente posto da Platone nel *Cratilo* e da Aristotele nel *De interpretatione*, si ripresentò ai grammatici della scuola di Pergamo (cfr. Pfeiffer, *History of classical Scholarship*, pp. 201, 241-3, 260-1) ed ebbe un seguito fino all'età di Sesto Empirico (*Adv. math.* I, 241-247), che respinse ogni pretesa scientifica degli etimologisti.

50. Le aporie del segno e le varie opinioni dommatiche al riguardo sono ampiamente discusse in Sext. Emp. *Adv. log.* II, 141-299.

A questa sezione della filosofia [51] veniva assegnata tutta la dottrina della dialettica, ossia di un procedimento discorsivo articolato da dimostrazione razionale; e quasi come controparte di essa usarono la facoltà del linguaggio oratorio, la quale è in grado di dispiegare un lungo discorso mirante alla persuasione [52].

Era questo il loro originario " sistema filosofico " ricevuto 33
in eredità da Platone. Ma, se voi volete, ne esporrò i posteriori mutamenti, per quel che sono riuscito a veder con chiarezza ».

« Sì, lo vogliamo – diss'io – e ne potrei rispondere anche a nome di Attico ».

« E ne rispondi bene – soggiunse Attico –; difatti Varrone ci ha spiegato la dottrina originaria dei Peripatetici e dell'Accademia Antica con chiarezza esemplare ».

« Orbene, – Varrone proseguì – Aristotele fu il primo a IX
vibrare un colpo alle " specie ideali " di cui poc'anzi ho parlato [53] e di cui Platone aveva trattato con meravigliosa complessità fino al punto da affermare in esse la presenza di un qualcosa di divino. Poi Teofrasto, uomo dalla parola attraente [54] e dai costumi così retti da conservare sul viso i lineamenti di una purezza dignitosa, riuscì ad infrangere, in un certo qual modo, anche con maggiore impetuosità il prestigio dell'antica dottrina. Egli tolse, infatti, alla virtù il suo splendore e la indebolì negando che la vita beata sia riposta esclusivamente in essa. E il suo allievo Stratone [55], che pur ebbe un ingegno 34
acuto, deve essere completamente escluso da quell'indirizzo filosofico: egli, infatti, accantonò quella sezione fondamentale della filosofia che si occupa della virtù e dei costumi e si dedicò completamente all'indagine fisica, e persino nell'ambito di quest'ultima venne in grave dissenso con i suoi colleghi [56]. Invece Speusippo e Senocrate, che erano stati i primi ad ereditare la metodologia e l'autorità di Platone, e, dopo di loro,

51. Ossia alla logica, come intende il Plasberg.
52. L'antistrofia dialettica-retorica era in gran parte mutuata da Aristotele (cfr. A. Russo, *La filosofia della ret. in Arist.* pp. 5 segg.).
53. In VIII, 30.
54. Per le doti linguistiche di Teofrasto cfr. Quint. X, 1, 83; Sen. *Nat. quaest.* VI, 13, 1.
55. Fr. 13 Wehrli.
56. Soprattutto per il suo filo-atomismo (cfr. Cic. *Lucull.* XXXVIII, 121).

Polemone e Cratete e, parimenti, Crantore restarono raccolti nell'Accademia a difendere con zelo le dottrine tramandate dai loro predecessori. E assidui ascoltatori di Polemone furono,
35 in un primo tempo, Zenone ed Arcesilao [57]. Ma Zenone, che era più anziano di Arcesilao e sapeva discettare con molta sottigliezza e dare intelligentissimo movimento al suo pensiero, fece il tentativo di emendare il sistema.

Se vi sembra il caso, vi preciserò anche – come era solito fare Antioco – in che cosa consista questo suo emendamento ».

« A me senz'altro sembra il caso – diss'io – e vedi che anche Pomponio fa cenno di sì ».

x « Orbene, – riprese Varrone – Zenone [58] non aveva nessuna intenzione di recidere, al pari di Teofrasto, i nervi della virtù, ma, al contrario, riponeva esclusivamente nella virtù tutto quello che riguardasse la vita beata e nessun'altra cosa annoverava tra i beni e assegnava alla rettitudine morale il titolo di assoluto
36 ed unico bene. Tutte le altre cose, invece, sebbene non fossero né beni né mali, egli diceva che in parte erano " secondo natura ", in parte " contro natura "; e anche tra questi due gruppi ne interponeva altre e le annoverava come cose " intermedie ". Egli insegnava che bisogna accogliere e ritener degne di una certa stima quelle cose che fossero secondo natura, e che il contrario si deve fare con quelle che fossero contro natura; invece quelle che non fossero né-l'uno-né-l'altro le
37 lasciava in mezzo e le considerava prive di ogni rilievo. Ma, tra quelle che bisogna accogliere, alcune, secondo lui, meritano stima maggiore, altre minore. Quelle che la meritano maggiore egli le chiamava " preferite ", mentre chiamava " respinte " quelle che la meritano minore [59]. E come aveva introdotto questi mutamenti non tanto nella sostanza quanto nella terminologia, così tra le azioni rette e quelle peccaminose, tra il dovere e ciò che è contro il dovere, collocava certe azioni intermedie, mentre riponeva tra i beni esclusivamente le azioni rettamente compiute e tra i mali quelle compiute in modo

57. Cfr. STRAB. XIII, 614; NUMEN. *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 6, 9; *Stoic. vet. frag.* I, 10-13 Arnim.

58. *Stoic. vet. frag.* I, 188 Arnim.

59. Per i termini *praeposita* (προηγμένα) e *reiecta* (ἀποπροηγμένα) cfr. AR. DID. *apud Stob. Ecl.* II, 79, vol. II, p. 84, 18 W. Una più ampia trattazione trovasi in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 191 e *Adv. eth.* 62.

scorretto, ossia le peccaminose; poneva invece, come ho detto, tra le cose intermedie la conservazione o l'omissione di doveri. E mentre i pensatori precedenti sostenevano che risiedono nella 38
ragione non tutte le virtù ma solo alcune che hanno come punto di partenza, diciamo così, la natura e i costumi, egli, invece, le poneva tutte quante nella ragione; e mentre quelli ritenevano separabili tra loro i generi delle virtù sopra menzionate [60], egli sosteneva che siffatta separazione è assolutamente impossibile e, inoltre, che non solo la pratica della virtù – come avevano sostenuto i pensatori precedenti –, ma la stessa abitudine ad essa è di per sé eccellente e che, tuttavia, nessuno la possiede senza farne un uso continuo; e mentre quelli non intendevano eliminare dall'essere umano la perturbazione dell'anima e sostenevano che, per natura, l'uomo si duole e desidera, teme ed è sollevato dalla gioia, e si limitavano, altresì, a contrarre o a ridimensionare quei turbamenti, egli volle che il sapiente ne fosse del tutto esente, quasi che si trattasse di malattie; e 39
mentre gli antichi sostenevano che quei turbamenti dell'anima sono naturali e incontrollabili dalla ragione e riponevano la cupidigia in una parte dell'anima e la ragione in un'altra, egli non era d'accordo con loro neppure in questo. Difatti reputava che anche i turbamenti sono volontari e originati dal giudizio che si basa sull'opinione, e considerava l'intemperanza smoderata come madre di tutte le perturbazioni [61].

Era, questo, il suo pensiero morale.

A proposito, poi, degli elementi naturali egli la pensava XI
così: anzitutto poneva quattro elementi e non sapeva cosa farsene di quel quinto elemento da cui i pensatori precedenti [62] credevano che fossero formati i sensi e l'intelletto. Egli, infatti, sosteneva che è appunto il fuoco l'elemento naturale generatore di ogni cosa e, quindi, anche dell'intelligenza e del senso. Era anche in contrasto con quei pensatori, perché riteneva assolutamente impossibile la produzione di alcun effetto da parte di una entità incorporea, ossia da un genere in cui, secondo Senocrate e i filosofi precedenti, rientra anche l'anima, ed

60. In V, 21.

61. Quest'aspetto intransigente dell'etica zenoniana coincideva col rigorismo di Pirrone, pur partendo da opposti punti di vista teoretici.

62. Soprattutto i Peripatetici.

aggiungeva che nessuna causa efficiente e nessun effetto sono possibili senza essere corpi [63].

40 Moltissimi mutamenti apportò, inoltre, alla terza sezione della filosofia [64]. In questo settore egli introdusse, anzitutto, alcune novità a proposito dei sensi, che ritenne essere in stretta relazione con un certo impulso presentantesi dall'esterno, che egli chiamò φαντασία e che a noi sia consentito chiamare " rappresentazione [*visum*] " [65] – e teniamo questo termine ben fisso in mente, giacché lo dovremo ripetere alquanto spesso nel resto della conversazione! –; ma a queste rappresentazioni che sono apparse ai sensi e sono state quasi accolte da essi, egli aggiunse l'assenso dell'anima [66], il quale, secondo lui, è posto in noi e
41 dipende dalla nostra volontà. Egli non annetteva fiducia a tutte le rappresentazioni, ma esclusivamente a quelle che possedessero una certa nota chiarificatrice degli oggetti rappresentati; questa rappresentazione, poi, poiché si lasciava scorgere di per sé, egli la chiamava " comprensibile " [67].

Mi permettete di parlare così? ».

« Sì! – disse Attico – con quale altro termine mai avresti potuto tradurre καταληπτόν? »

« Quando poi – proseguì Varrone – la rappresentazione era stata già recepita e approvata, egli la chiamava " comprensione ", paragonandola all'atto con cui la mano prende possesso delle cose, e da quest'atto egli cavò fuori anche il suddetto appellativo [68], mentre prima nessuno aveva usato quel vocabolo per esprimere un siffatto concetto. E dava il nome di " senso " anche a ciò che per mezzo del senso era stato percepito. E se la percezione sensibile era tale da non poter essere eliminata dal ragionamento, egli la chiamava " scienza "; altrimenti, la chiamava " ignoranza ", e da quest'ultima si originava anche l'opinione, che, a parer suo, era fiacca e comune al falso e all'ignoto [69].

63. Così il Platonismo veniva a subire un'involuzione materialistica.
64. Ossia alla logica (cfr. V, 19).
65. *Stoic. vet. frag.* I, 55 Arnim.
66. Ossia la συγκατάθεσις, per cui vedasi Cic. *Lucull.* XII, 37.
67. Questa fondamentale dottrina degli Stoici viene più ampiamente trattata nella prima parte del *Lucullus*.
68. Cfr. Cic. *Lucull.* XLVII, 145.
69. Cfr. Sext. Emp. *Adv. log.* I, 151.

Tra la scienza e l'ignoranza egli poneva, però, quella " com- 42
prensione " di cui ho parlato, senza annoverarla né tra le cose buone né tra quelle cattive, ma sosteneva che ad essa soltanto bisogna prestar fede. Ragion per cui egli annetteva credito anche ai sensi, giacché – come ho detto prima [70] – la comprensione avvenuta ad opera dei sensi gli sembrava vera e fedele, non perché essa riuscisse a comprendere l'intima essenza dell'oggetto, ma perché non metteva da parte nulla che potesse presentarsele, e perché la natura la pose, per così dire, come norma scientifica e come suo principio, dal quale, in un secondo momento, sono impressi nell'anima i concetti delle cose; e in base a questi ultimi si vengono a scoprire non solo i tratti iniziali, ma anche più larghe vie per la formulazione di un discorso razionale [71]. Invece l'errore e l'avventatezza, l'ignoranza e l'opinamento, la congettura e, insomma, tutto ciò che è estraneo ad un solido e coerente assenso, erano da Zenone nettamente separati dalla virtù e dalla sapienza.

Ecco, dunque, in che cosa consiste quasi ogni modifica e ogni dissenso di Zenone rispetto ai pensatori precedenti ».

Quando Varrone ebbe finito di parlare, io osservai: « In XII, 43
maniera molto concisa e con la massima chiarezza tu, o Varrone, hai esposto sia il pensiero dell'Accademia Antica sia quello degli Stoici. Ma io sono del parere – come, del resto, lo era il nostro amico Antioco – che il pensiero di questi ultimi vada considerato come un emendamento dell'Accademia Antica piuttosto che come una dottrina originale » [72].

Allora Varrone disse: « Ora spetta a te, che ti sei staccato dal sistema degli Accademici Antichi e che plaudi alle innovazioni di Arcesilao, il compito di mostrarci i motivi essenziali dell'avvenuta scissione. Così potremo renderci conto se codesta defezione abbia giustificati motivi ».

Ed io: « Come ci è stato tramandato, Arcesilao si accollò 44
l'onere di una lotta totale contro Zenone, non per partito preso

70. In XI, 40.

71. Le confusioni stoiche, qui aggravate dal linguaggio alquanto immaginoso di Varrone, già duramente colpite dai Neo-accademici, verranno ancor più smascherate dai Neo-pirroniani (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 369-446).

72. Con questo cavallo di battaglia l'accademico Antioco aspirava almeno ad una vittoria morale sugli Stoici, le cui dottrine egli aveva in gran parte assorbite.

né per desiderio di vincere, a mio avviso, ma per l'oscurità stessa di quelle cose che avevano indotto Socrate a far professione di ignoranza [73] e che, già prima di Socrate, vi avevano indotto Democrito [74], Anassagora [75], Empedocle [76] e quasi tutti gli antichi, i quali sostennero l'impossibilità di conoscere, di percepire e di sapere cosa alcuna e misero in rilievo i ristretti limiti dei sensi, la debolezza dell'anima, la brevità del corso della vita e, come ebbe a dire Democrito, il fatto che " la verità è immersa nel profondo degli abissi ", che tutto è in balia di opinioni e pregiudizi, che nessun ruolo è lasciato alla verità e che tutte le cose, l'una dopo l'altra, sono cosparse di tenebre » [77].

45 Pertanto Arcesilao sosteneva l'impossibilità di qualsiasi conoscenza, persino di quella che Socrate aveva riservata a se stesso, ossia « il sapere di non saper nulla ». Così egli pensava che tutto è avvolto dall'oscurità e che non esiste niente che sia possibile distinguere o capire; per queste ragioni era indispensabile che nessuno facesse alcuna asserzione o affermazione o desse il proprio assenso e che, invece, ciascuno frenasse e trattenesse da ogni eventuale caduta la propria fretta ad assentire – fretta che risulterebbe marchiana ove venissero approvate cose false o sconosciute – e aggiungeva che non c'è nulla di più vergognoso che anteporre frettolosamente l'assenso e l'approvazione alla cognizione e alla percezione.

E il suo modo pratico di comportarsi era coerente con questa metodologia: così egli, discutendo contro i pareri di tutti, faceva allontanare i più dalle loro convinzioni precedenti e di conseguenza, poiché sullo stesso argomento si venivano a scoprire ragioni equipollenti nelle tesi contrarie, più agevolmente da una parte e dall'altra si giungeva alla sospensione dell'assenso.

46 Ecco l'Accademia che chiamano « Nuova »; ma essa mi sembra « antica », se, almeno, in quella Antica dobbiamo annoverare Platone, nei cui libri non si fa alcuna affermazione e si fanno molte discussioni « in un senso e nell'altro », si con-

73. Cfr. IV, 16.

74. Cfr. DIOG. LAERT. IX, 72; CIC. *Lucull.* X, 32; SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 135-140.

75. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 90.

76. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 120-125.

77. Questi aspetti scettici del pensiero di Democrito esercitarono notevole influsso sul primitivo Pirronismo.

tima ad indagare su ogni cosa e nulla viene detto con certezza [78]. Ciò nonostante, quella da me menzionata per prima si chiami pure « Antica » e quest'altra si chiami « Nuova »! E quest'ultima, protrattasi fino a Carneade – che ne fu il quarto direttore dopo Arcesilao –, si conservò nella stessa metodologia di Arcesilao. Carneade, poi, che era profondo competente di tutte le sezioni della filosofia ed ebbe inimmaginabili risorse spirituali, come ho saputo dai suoi diretti ascoltatori e, in particolare, dall'epicureo Zenone [79], il quale, pur dissentendo quasi totalmente da lui, tuttavia ammirava più di tutti gli altri lui solo...

Perché [80], poi, si adira Mnesarco? [81] Perché Antipatro [82] impugna la spada contro Carneade in tanti volumi?

Lucullo

Il grande ingegno di Lucio Lucullo [1], il suo grande amore 1, 1
per le arti più elevate e, oltre a ciò, tutta quella cultura liberale e degna di un autentico gentiluomo che egli si formò in tempi

78. Cicerone, sulle orme di Filone di Larissa, trascura gli aspetti dommatici del pensiero platonico e ne rileva, invece, quelli sospensivi, antilogistici, zetetici e aporetici. Ben diversamente Sesto Empirico (*Pyrrh. hyp.* I, 220-229) metterà in rilievo il duplice volto di Platone.

79. Zenone di Sidone (seconda metà del II sec. e prima metà del I sec. a. C.) fu discepolo di Apollodoro e maestro di Filodemo (cfr. Cic. *De fin.* I, V, 16).

80. Il breve frammento è riportato in Nonio 65: secondo il Reid (p. 161) esso sarebbe da considerare come appartenente alla giustificazione dell'Accademia Nuova da parte di Cicerone e da inserire tra le ultime battute del *Varro*.

81. Stoico allievo di Panezio, più volte citato da Cicerone (*Lucull.* XXII, 62; *De or.* I, XI, 46; *De fin.* I, II, 6).

82. Antipatro di Tarso, contro cui polemizzò Carneade. Dei quattro libri degli *Academica Posteriora* sono stati raccolti, soprattutto attraverso Nonio e il *Contra Academicos* di Agostino, trentasei frammenti, dai quali è, però, impossibile desumere i contenuti anche di parte dell'opera ciceroniana con esattezza e non in via ipotetica, come hanno fatto il Krische e il Reid (*op. cit.*, p. 168).

1. L. Licinio Lucullo (120?-58/6 a. C.) fu una delle personalità più notevoli dell'età ciceroniana. All'energia dell'uomo d'azione che egli seppe dimostrare nella guerra contro Mitridate si disposavano interessi culturali da lui coltivati soprattutto dopo il ritiro dall'attività politica. Plutarco ne scrisse una stupenda biografia. Il giudizio pubblicamente elogiativo di Cicerone in quest'opera non corrisponde, però, a certi giudizi privati di Cicerone stesso. Scrivendo ad Attico (I, 10, 1), questi esprime un certo disprezzo per Lucullo e in un'altra lettera allo stesso amico (II, 9, 1) allude alle celebri cene luculliane chiamando questo suo protagonista « piscinarii nostri ». Del resto, nel rifacimento degli *Academica* avrebbe voluto sostituirlo con l'austero Catone Uticense.

in cui avrebbe potuto affermarsi soprattutto nell'attività forense, non ebbero modo di esplicarsi attivamente nella nostra capitale. Infatti, subito dopo che egli, ancora giovinetto e coadiuvato da suo fratello – al pari di lui dotato di devoto sentimento filiale e di energia morale –, ebbe colpito con gran successo i nemici privati di suo padre, se ne andò come questore in Asia ed ivi fu alla direzione della provincia, raccogliendo lode ed ammirazione per moltissimi anni. Di poi, pur non essendo presente a Roma, fu eletto edile e, immediatamente dopo, pretore (era ammessa, allora, l'assunzione di questa carica anche prima del normale intervallo di tempo) [2]. Quindi passò in Africa e di lì alla carica di console, da lui espletata così bene che tutti ne ammirarono lo zelo e ne riconobbero l'ingegno.

Mandato, in appresso, dal senato alla guerra contro Mitridate, non solo superò l'opinione che tutti s'erano già fatta delle sue capacità, ma anche la gloria di quanti lo avevano
2 preceduto; e questo fu un fatto tanto più stupendo, in quanto non ancora ci si attendeva da lui l'aureola di condottiero, occupato – com'era stato – durante la prima giovinezza nell'attività del foro e avendo egli trascorso il lungo periodo della sua questura in un'Asia pacifica, mentre Murena dirigeva la guerra nel Ponto. Eppure l'incredibile grandezza del suo ingegno non gli fece sentire la deficienza di tutto quel tirocinio di esperienze che egli non aveva avuto la possibilità di fare. Pertanto, dopo aver utilizzato l'intero viaggio per terra e per mare sia col chiedere informazioni agli esperti sia con la lettura di trattati militari, giunse nell'Asia con tutte le carte in regola per fare subito da comandante supremo, pur essendo partito da Roma completamente digiuno di arte della guerra.

Ebbe, invero, una prodigiosa memoria delle « cose » – delle « parole » l'ebbe Ortensio [3] più di lui –, ma, appunto perché nel disbrigo degli affari le cose giovano più delle parole, quel tipo di memoria aveva per lui maggiore efficienza. E una

2. Fra le due cariche doveva intercorrere un biennio; ma Silla, con una legge speciale, favorì in modo particolare Lucullo, suo amico. Per l'espressione cfr. Cic. *Brut.* 224; Val. Max., III, 7, 9.

3. Q. Ortensio Ortalo, maestro ed amico di Cicerone, che gli dedicò la celebre opera omonima.

siffatta memoria dicono che l'abbia avuta, in maniera tutta speciale, Temistocle, al quale non esito ad assegnare il primo posto tra i Greci e che ad un tale che gli prometteva di insegnargli l'arte mnemonica, allora venuta appena alla luce [4], si dice abbia risposto che egli avrebbe preferito l'arte della dimenticanza, perché, suppongo, gli rimaneva abbarbicato nella mente tutto quello che avesse visto o udito.

Pur dotato di siffatti requisiti intellettuali, Lucullo vi aggiunse anche quell'apprendimento metodico che Temistocle aveva avuto in dispregio. Pertanto, come noi mettiamo per iscritto ciò di cui vogliamo conservare il ricordo, così egli teneva le « cose » scolpite nell'animo. E fu condottiero così grande 3
nei vari tipi di attività bellica – in combattimenti campali, in assedi, in battaglie navali, nell'allestimento di tutti i servizi logistici per un'intera campagna militare – che il più grande re [5] che ci sia stato dopo Alessandro ammetteva che questo condottiero, da lui direttamente sperimentato, era superiore a tutti gli altri di cui avesse letto le storie. Ed ebbe, inoltre, Lucullo tanta accortezza nella formazione e nel governo degli Stati e tanto senso di equità che, ancora oggi, l'Asia si regge nel rispetto delle istituzioni luculliane e nel seguire, per dir così, le orme di lui.

Ma una così valida forza di virtù e d'ingegno rimase – ancorché con grande vantaggio della repubblica – più a lungo di quanto avrei voluto tra genti straniere, lungi dagli occhi del foro e della curia. Ché anzi egli, tornato vincitore dalla guerra mitridatica, ottenne il trionfo con tre anni di ritardo rispetto al dovuto, a cagione di una calunnia imbastitagli dai suoi nemici personali [6]. E sono stato proprio io, durante il mio consolato, a sospingere, quasi letteralmente, in Roma il carro trionfale di un uomo tanto illustre! E direi quali vantaggi io abbia tratto in quel tempo, nelle più importanti faccende, dal suo autorevole consiglio, se ciò non mi costringesse a parlare

4. Per l'importanza dell'arte mnemonica, di cui si tramanda come fondatore Simonide di Ceo, cfr. Cic. *De or.* II, LXXXVI, 351 segg.; *Part. orat.* VII, 25; *De fin.* II, XXXII, 104; *Tusc.* I, XXIV, 59; Plin. *Nat. hist.* VII, 89.

5. Mitridate, che i Romani chiamarono l'« Annibale asiatico » (cfr. Iustin. XXXVII, 1, 7).

6. Infatti C. Memmio (Plutarch. *Lucull.* 37, 2) lo aveva accusato di peculato e di lentezza nella condotta della guerra.

di me stesso, cosa che, nella presente circostanza, non è il caso di fare. Così preferirò orbare lui di un mio doveroso attestato, piuttosto che tributarglielo insieme ad un elogio per me stesso.

II, 4 Ma quei meriti di Lucullo che dovevano essere magnificati dalla gloria popolare, sono stati, in linea di massima, celebrati da opere letterarie greche e latine. Io pure quei pregi esteriori li ho potuto conoscere con molte persone, ma solo con poche – e sovente cogliendoli dalle sue stesse labbra – ho potuto apprezzare quelli interiori. Lucullo, infatti, si dedicò ad ogni ramo della cultura, e in particolare alla filosofia, con impegno maggiore di quanto supponessero quelli che non lo conoscevano, e non solo in età avanzata, ma anche nei parecchi anni della sua questura e persino durante la guerra, allorché l'attività della milizia suole essere tanto impegnativa da non lasciare ad un generale neanche un po' di tempo libero persino sotto la tenda.

Così, data la stima di cui Antioco, allievo di Filone, godeva da parte dei filosofi per il suo ingegno e per la sua cultura, Lucullo lo tenne con sé sia mentre era questore sia quando, alcuni anni dopo, fu capo supremo dell'esercito. E, in grazia di quelle doti mnemoniche da me poc'anzi menzionate, ebbe agio di conoscerne il pensiero, perché udiva di frequente quelle cose che avrebbe potuto ricordare anche se le avesse ascoltate una volta sola.

Ma, oltre a ciò, Lucullo aveva anche un singolare gusto della lettura di libri a proposito dei quali sentiva fare dibattiti.

5 Eppure di tanto in tanto mi prende il timore che, mentre ho intenzione di dare maggior rilievo alla gloria di siffatti personaggi, io la vada, invece, sminuendo. C'è, infatti, molta gente che non ama affatto la cultura greca, ce n'è molta di più che non ama la filosofia, mentre gli altri, pur non riprovando questi studi, non ritengono che sia una cosa tanto onorevole il fatto che se ne occupino i più eminenti uomini politici. Ma io so che Marco Catone imparò durante la vecchiaia la lingua greca e le storie ci tramandano che Panezio fu il solo ad accompagnare Publio Africano in quella famosa ambasceria che quest'ultimo diresse prima della censura [7]; perciò non ho bisogno di ricercare

7. Per questa celebre ispezione dell'Africano Minore in Egitto e in Asia cfr. IUSTIN. XXXVIII, 6; CIC. *De rep.* III, 47; VI, 11; PLUTARCH. *Apophthegm.* 200f. Fecero parte dell'ambasceria anche Sp. Mummio e L. Metello.

alcun altro autorevole difensore della cultura ellenica e della filosofia.

Mi rimane solo da dare una risposta a quanti vorrebbero 6
che personaggi così importanti non venissero presentati come impegnati in discorsi siffatti. Quasi che i convegni degli uomini illustri dovessero o essere silenziosi o limitarsi a conversazioni scherzose ed a colloqui su argomenti più leggeri! In verità, se si tiene presente l'elogio della filosofia che io ho fatto in un certo mio libro [8], senza dubbio l'occuparsi di questa è cosa ben degna di un uomo eccellente e ragguardevole.

La sola cosa da cui dobbiamo guardarci noi altri, che il popolo romano elevò a gradi così alti, è quella di togliere qualcosa alla nostra attività pubblica a causa dei nostri studi privati. Ché, se io, modestamente, quando dovevo svolgere un pubblico mandato, non solo ho espletato pienamente il mio impegno senza astenermi dalle assemblee popolari, ma non ho scritto neanche una lettera dell'alfabeto che non riguardasse i pubblici affari, chi potrà biasimare il mio « ozio », ossia l'attività intellettuale di un uomo che non solo non intende arrugginirsi dentro ed appassire, ma si sforza di arrecare giovamento anche a quante più persone sia possibile? Credo, invece, che non solo non si sminuisca, ma che addirittura si accresca la gloria di quelli ai cui meriti, già ufficialmente apprezzati dal popolo, aggiungiamo anche questi altri, che sono meno noti e meno diffusi.

Né mancano, poi, certuni i quali sostengono che quei per- 7
sonaggi che discutono nei miei libri non ebbero competenza degli argomenti su cui io li faccio discutere. Mi sembra, però, che codesta gente sia astiosa non solo con i vivi, ma anche con i defunti!

C'è, infine, anche un tipo di persone che sono pronte a 111
riprendermi: quelli che non approvano il metodo dell'Accademia. Ma di ciò io sarei molto più afflitto, se qualcuno fosse disposto ad approvare un qualche altro indirizzo filosofico oltre quello che lui stesso segue. Noi, però, avendo l'abitudine di dire il punto di vista che ci sembra opportuno contro quanti credono di sapere, non ci esimiamo dall'accettare che altri non siano d'accordo con noi. Quantunque, a dire il vero, la nostra

8. Allusione all'*Hortensius*.

causa può essere facilmente difesa, dal momento che vogliamo scoprire una verità che sia incontrovertibile e la ricerchiamo con sommo e appassionato impegno! Difatti, sebbene ogni sforzo conoscitivo sia ostruito da molte difficoltà e sebbene si annidino nella realtà stessa tanta oscurità e nei nostri giudizi tanta debolezza da far perdere bene a ragione ai più antichi e dotti filosofi la fiducia di scoprire l'oggetto dei loro desideri, tuttavia né quelli si perdettero d'animo né noi perderemo, per stanchezza, lo zelo della ricerca. E le nostre discussioni, fondate sul dire e sull'ascoltare « il pro e il contro », non fanno altro se non estrarre – anzi direi fare sprizzar fuori – un qualcosa che o è vero o si accosta al vero il più strettamente possibile.
8 E tra noi e quelli che credono di sapere non c'è altra differenza tranne questa: che essi non dubitano della veracità delle tesi da loro patrocinate, mentre noi riteniamo « probabili » molte cose cui possiamo agevolmente attenerci, ma che a malapena riusciamo ad affermare. Inoltre noi siamo anche più liberi e disciolti per il fatto che conserviamo intatta la facoltà del giudizio e non siamo astretti da alcuna necessità a difendere tutto quello che ci viene prescritto e, per così dire, imposto.

Tutti gli altri, infatti, sono in primo luogo vincolati da un obbligo già prima di aver la possibilità di giudicare quale sia il partito migliore; di poi, in un'età ancora molto instabile della loro esistenza, essi, o mettendosi al seguito di un qualche amico o attratti esclusivamente dal discorso del primo che a loro è capitato di ascoltare, spiattellano il loro giudizio su cose che ignorano, ed a qualunque corrente filosofica siano stati sospinti come da una tempesta, vi si attaccano come ad uno scoglio.
9 Ed io sarei pure disposto a dare la mia approvazione, quando essi dicono di affidarsi completamente a colui che giudicano essere stato sapiente, se questa affermazione la facessero persone inesperte ed ignoranti (difatti sembra spettare massimamente al sapiente il compito di stabilire chi sia il sapiente) [9]; ma, dopo aver udito alla men peggio ogni cosa e dopo aver conosciuto anche i pareri degli altri, si sono messi a trinciare giudizi o, peggio, per aver ascoltato soltanto una volta l'esposizione di

9. L'espressione è di origine senofanea (cfr. DIOG. LAERT. IX, 20) o risale addirittura ad Anacarsi (cfr. *ibidem* I, 103).

un problema, si sono affidati all'autorità di uno solo. Ma – non so come – i più preferiscono sbagliare e difendere con la massima ostinazione quel parere al quale si sono affezionati, anziché svincolarsi dalla cocciutaggine e mettersi alla ricerca di quella dottrina che venga esposta con la massima coerenza [10].

Su questi argomenti ho fatto spesso, anche in altre occasioni, molte indagini e discussioni, e una volta anche nella villa di Ortensio situata nei pressi di Bacoli, quando ci recammo colà Catulo [11], Lucullo ed io all'indomani del nostro soggiorno presso Catulo. Anzi vi giungemmo un po' prestino, perché s'era deciso che, se ci fosse stato vento favorevole, ci saremmo recati per mare, Lucullo nella sua villa di Napoli ed io nella mia di Pompei.

Dopo aver fatto poche chiacchiere sotto il portico coperto, ci ponemmo a sedere proprio lì, nel recinto.

A questo punto Catulo cominciò a dire: « Sebbene ieri sia IV, 10
stato quasi completamente esaurito tutto il tema della nostra indagine, fino al punto che la questione sembra essere stata sviscerata nella sua interezza, tuttavia, o Lucullo, resto in attesa di quanto tu avevi promesso di riferirci per averlo sentito dire da Antioco ».

« Per la verità – interloquì Ortensio – ho fatto più di quanto avrei voluto, giacché, o Catulo, sarebbe stato opportuno riservare a Lucullo l'intera faccenda ancora intatta. E tuttavia gli è stata riservata, forse! Io, infatti, ho detto quello che era a portata di mano; ma da Lucullo pretendo sapere più riposti segreti ».

Allora intervenne Lucullo: « La tua attesa non mi turba un bel niente, quantunque non ci sia nulla di tanto impiccioso per chi voglia risultare gradito; ma, poiché non mi do pena dell'efficacia o meno con la quale riuscirò a provare le mie affermazioni, proprio per questo ne provo minor turbamento. Addurrò, infatti, argomentazioni che non sono mie personali e che non sono tali che in esse – nel caso che non approderanno

10. È, questo, un modo neo-accademico di intendere il mito platonico della caverna.

11. Q. Lutazio Catulo (120-61 a. C.) fu amico di Cicerone e avversario di Cesare, da lui accusato nel 63 a. C. A lui Cicerone intitolò il perduto *Academicus primus* (cfr. REID, pp. 39-46).

a nulla – non preferirei esser vinto anziché vincitore. Ma, per Ercole, sebbene la causa da me patrocinata sia rimasta in bilico, almeno per ora, dopo il dibattito di ieri, mi sembra, comunque, che essa sia molto corretta. Mi comporterò, quindi, come si comportava Antioco. E si tratta di una cosa che riuscirò a fare molto bene, giacché lo ascoltavo con animo assolutamente libero e con grande attenzione, e anche parecchie volte sul medesimo tema, e così susciterò su di me un'attesa anche maggiore di quella che poc'anzi sia stata suscitata ad opera di Ortensio ».

Questo fu il suo preambolo; e noi, perciò, ci disponemmo ad ascoltarlo con la massima attenzione.

11 E lui: « Per tutto il tempo in cui ero ad Alessandria in qualità di questore – continuò – Antioco rimase con me; e già da un pezzo si trovava ad Alessandria un amico di Antioco, Eraclito di Tiro [12], che per molti anni era stato allievo di Clitomaco e di Filone. Era, questo Eraclito, una persona molto provetta in codesto indirizzo filosofico che, dopo essere stato quasi accantonato, sta ora ritornando in auge, e più di una volta io ho assistito ai suoi dibattiti con Antioco. Entrambi, però, discutevano con animo disteso; eppure, a dire il vero, codesti due libri di Filone [13], di cui ieri ha parlato Catulo, proprio allora erano stati portati ad Alessandria ed erano capitati per la prima volta nelle mani di Antioco: ciò nonostante, quell'uomo dal temperamento tanto pacato (niente poteva essere più mite di lui) cominciò a dar segni di stizza. Me ne stupivo: prima di allora non lo avevo mai visto così. E lui, supplicando vivamente la memoria di Eraclito, gli domandava se quella robaccia gli sembrasse appartenere a Filone e se egli l'avesse mai ascoltata vuoi da Filone vuoi da qualche Accademico. Eraclito rispondeva di no, ma tuttavia la riconosceva come scritta da Filone: e su questo non potevano sorgere dubbi, perché erano presenti due persone molto cólte, miei amici, Publio e Caio Selio e, per giunta, Tetrilio Rogo [14], i quali affermavano di aver udito quelle cose a Roma dalle labbra di Filone

12. Discepolo di Clitomaco e seguace di Filone nella polemica contro Antioco.

13. In quest'opera, di cui ignoriamo il titolo, Filone difendeva il probabilismo di Carneade con maggiore intransigenza di quanto avesse fatto precedentemente.

14. Dei due Selî non sappiamo nulla; per Rogo cfr. Cic. *Ad fam.* VII, 12.

e che avevano ricopiato quei due libri dal manoscritto autografo. Allora Antioco venne a quelle espressioni che ieri Catulo 12
ricordò essere state usate già da suo padre nei riguardi di Filone, e ne aggiunse anche molte altre; né si trattenne dal pubblicare contro il suo maestro il libro intitolato *Soso* [15]. In quella circostanza, dunque, poiché ascoltavo con vivo interesse le dissertazioni di Eraclito contro Antioco e, parimenti, quelle di Antioco contro gli Accademici, mi attaccai ad Antioco con maggiore assiduità per acclarare da lui stesso l'intero stato della questione. Così, per parecchi giorni, invitammo Eraclito e numerosi uomini di cultura, tra i quali Aristo [16], fratello di Antioco, e inoltre Aristone [17] e Dione [18], dei quali egli, dopo suo fratello, faceva grande stima, e trascorremmo lungo tempo in quest'unico dibattito.

Ma bisogna tralasciare quella parte che era rivolta contro Filone: infatti è un avversario meno pericoloso chi sostiene che gli Accademici non hanno fatto quelle affermazioni che solo recentemente sono state patrocinate: è, senza dubbio, costui un bugiardo, ma un avversario che fa minor paura. Veniamo, invece, ad Arcesilao ed a Carneade » [19].

Dopo aver precisato ciò, riprese a parlare così: « Anzitutto VI 13
mi pare che voi (e faceva espressamente il mio nome), quando chiamate in causa i " fisici " antichi [20], vi comportiate alla maniera consueta dei cittadini rivoltosi allorquando tirano in ballo certi uomini illustri del passato e li chiamano amici del popolo per dare a vedere di essere anch'essi simili a quelli. Si

15. Dal nome di un filosofo compatriota di Antioco e suo amico che, forse, era passato dall'Accademia alla Stoa.

16. Fu maestro di Bruto ad Atene (cfr. Cic. *Varro* III, 12).

17. Aristone di Alessandria, amico di Andronico di Rodi, fu studioso di logica e commentò le *Categorie* e, forse, gli *Analitici Primi* di Aristotele (cfr. Diog. Laert. VII, 164).

18. Dione di Alessandria sembra essere stato, al pari di Aristone, un peripatetico: morì avvelenato da Tolomeo Aulete, di cui era stato accusatore presso il senato romano (cfr. Cic. *Pro Caelio* XXI, 51).

19. Poiché Filone cercava di ricondurre, con un certo eclettismo, l'Accademia Nuova a quella Antica e in tal modo spianava già la via alla più dommatica riforma di Antioco, giustamente Lucullo preferisce esaminare direttamente il pensiero di Arcesilao e di Carneade, che furono molto più intransigenti verso ogni compromesso col dommatismo.

20. I Filoniani non si lasciavano sfuggire ogni occasione per mettere in evidenza i lati scetticheggianti dei Presocratici (cfr. Cic. *Varro* XII, 44). Così si sarebbero comportati anche, pur con maggior senso critico, i Neo-pirroniani (cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 210 segg.; *Adv. log.* I, 48 segg.).

rifanno, ad esempio, a Publio Valerio, che fu console nel primo anno dopo la cacciata dei re, vanno ricordando quanti altri, durante il loro consolato, promulgarono leggi democratiche in merito all'appello al popolo; quindi passano a codesti che sono noti, a Caio Flaminio, che, in qualità di tribuno della plebe e contro la volontà del senato, propose una legge agraria alcuni anni prima della seconda guerra punica e poi fu eletto console due volte, passano a Lucio Cassio, a Quinto Pompeo. E sogliono annoverare nel medesimo gruppo anche Publio Africano; asseriscono pure che due uomini molto saggi ed illustri, Publio Crasso e Publio Scevola – il primo apertamente, come si può vedere, e il secondo più di nascosto, come essi suppongono – fossero sostenitori delle leggi di Tiberio Gracco. Vi aggiungono anche Caio Mario, e su quest'ultimo non dicono affatto una bugia. Dopo aver fatto il nome di tutti questi grandi uomini,
14 professano di seguirne l'indirizzo politico. Allo stesso modo voi, con l'intento di imbrogliare le acque di una filosofia ormai ben consolidata, come quelli imbrogliarono le acque della politica, tirate in ballo Empedocle, Anassagora, Democrito, Parmenide, Senofane e, persino, Platone e Socrate. Ma né Saturnino – per fare, a preferenza di ogni altro, il nome di un nostro nemico – ebbe nulla in comune con quei grandi del passato, né la maliziosità di un Arcesilao va paragonata al pudore di un Democrito. E tuttavia codesti " fisici " solo di rado, quando si trovano impigliati in qualche problema, esclamano, quasi usciti di mente (Empedocle, almeno, fino al punto da sembrare un forsennato!) che tutte le cose sono celate, che noi nulla sappiamo, nulla distinguiamo, nulla possiamo conoscere nella sua essenza reale; invece a me sembra che, il più delle volte, tutti costoro si espongano fin troppo a fare asserzioni ed a professare di sapere più di ciò che realmente sanno [21].
15 Ché, se essi vissero all'alba della ricerca filosofica ed ebbero a quel tempo esitazione in questioni affrontate allora per la prima volta, dobbiamo forse ritenere che nessun problema sia stato risolto nel corso di tanti secoli da intelletti così elevati e con indagini tanto accurate? E non è forse vero che, quando

21. Anzi appunto per questo loro primitivo ed ingenuo dommatismo erano stati criticati già da Platone e da Aristotele.

ormai le più importanti dottrine filosofiche si erano consolidate, allo stesso modo in cui Tiberio Gracco sorse a sconvolgere la tranquillità di una repubblica che funzionava benissimo, così si levò Arcesilao ad abbattere una filosofia ormai solidificata ed a camuffarsi sotto l'autorità di quelli che avevano detto nulla potersi conoscere o percepire?

Ma dal novero di questi ultimi bisogna togliere sia Platone sia Socrate: l'uno, infatti, lasciò un compiuto sistema filosofico – ossia quello dei Peripatetici e degli Accademici, che differiscono tra loro per il nome, ma sono d'accordo sui contenuti reali e dai quali gli Stoici stessi hanno dissentito più a parole che nel modo di pensare –; Socrate, invece, nel vivo della discussione toglieva a se stesso e dava di più a quelli che voleva confutare; e così, poiché egli diceva una cosa e ne pensava un'altra, era solito praticare volentieri quella dissimulazione che i Greci chiamano " ironia " e che Fannio [22] sostiene che fosse una caratteristica anche dell'Africano, un uomo in cui essa non andava biasimata, per il semplice fatto che era identica a quella di Socrate.

Ammettiamo pure, se così volete, che quelle antiche dot- VI, 16
trine siano rimaste per noi un'incognita: ma, allora, non si è fatto proprio nulla, con tante indagini, dopo che Arcesilao, come si crede, nel rinfacciare a Zenone che costui non faceva alcuna scoperta nuova ma si limitava ad emendare i pensatori precedenti con semplici modifiche terminologiche [23], tentò di far calare le tenebre su cose abbastanza chiare per mettere in bilico le conclusioni di quello?

Il metodo di Arcesilao – all'inizio non molto bene accolto, quantunque egli brillasse per acutezza d'ingegno e per una straordinaria grazia espressiva – fu conservato, immediatamente dopo di lui, dal solo Lacide, ma fu poi perfezionato da Carneade. Questi è stato il quarto scolarca a partire da Arcesilao: fu, infatti, allievo di Egesino, che era stato allievo di Evandro, discepolo di Lacide, come Lacide lo era stato di Arcesilao.

22. C. Fannio Strabone (II sec. a. C.) fece parte del circolo degli Scipioni e fu autore di *Annales* (cfr. Cic. *Brut.* XXI, 81; *Ad Att.* XII, 5, 3).

23. Erroneamente Lucullo attribuisce già ad Arcesilao quello che era, invece, un pensiero di Antioco, ossia la sostanziale dipendenza delle dottrine stoiche dall'Accademia Antica.

Ma fu proprio Carneade che tenne la direzione per molto tempo, giacché visse novant'anni, e i suoi allievi mieterono grande successo. Fra loro il più operoso fu Clitomaco (ce lo mostra il grande numero dei suoi libri), ma non minori doti d'ingegno ebbe Agnone [24], non minori doti oratorie Carmada [25], non minori attrattive Melanzio da Rodi [26]; si riteneva, inoltre, che avesse una buona conoscenza del pensiero di Carneade Me-
17 trodoro di Stratonica [27]. Per molti anni il vostro Filone si dedicò a Clitomaco e, finché Filone fu vivo, all'Accademia non mancò mai chi la difendesse.

Ma ciò che noi adesso ci accingiamo a fare – ossia ad aprire un dibattito contro l'Accademia – alcuni filosofi [28], e per giunta non mediocri, reputarono che non si dovesse proprio fare: essi non stimavano che fosse segno di intelligenza mettersi a discutere con persone che non ammettono niente, e rimproveravano lo stoico Antipatro perché si era immerso in questa discussione; e sostenevano che non c'è necessità di dare una definizione al concetto di " conoscenza " o di " percezione " o, volendo usare una traduzione letterale, di " comprensione ", che quelli chiamano κατάληψις; e affermavano che quanti volevano persuadere che c'è qualcosa di comprensibile e di percettibile lo facevano in maniera incosciente, perché non c'è nulla che sia più chiaro dell'ἐνάργεια, come la chiamano i Greci (noi chiamiamola, se vi piace, " perspicuità " o " evidenza ", e mettiamoci pure a fabbricare vocaboli, se ce ne sarà bisogno, perché costui – e faceva il mio nome scherzosamente – non creda di averne il permesso esclusivamente lui); comunque sia, essi ritenevano che non è possibile trovare alcun discorso che sia più palese dell'evidenza, ed erano del parere che non fosse il caso di dare una definizione a cose che fossero tanto chiare. Altri, invece,

24. Autore, fra l'altro, di un trattato contro la retorica (cfr. QUINT. I, 15; ATHEN. XIII, 602c). Il Reid invece di Agnone riporta Eschine, che fu allievo di Melanzio (cfr. DIOG. LAERT. II, 14).

25. Per questo originale interprete del Carneadismo cfr. CIC. *De or.* II, LXXXVIII; *Tusc.* I, XXV, 59.

26. Cfr. DIOG. LAERT. II, 64.

27. A lui risale un'interpretazione meno intransigente del Carneadismo e un'apertura verso quelle che saranno le posizioni di Filone.

28. Si tratta di Stoici intransigenti, i quali ritenevano « cosa non solo molto infelice, ma anche molto sciocca venire ai ferri corti e battagliare con gente cattiva e disperata [ossia gli Scettici] » (NONIUS p. 65, Frg 12 *ex tertio libro Acad.*).

affermavano che non sarebbero stati mai i primi a dir nulla in difesa di questa " evidenza ", ma ritenevano che si dovesse pur dare una risposta alle argomentazioni eventualmente addotte contro di essa, al solo scopo di evitare che alcuni si lasciassero trarre in inganno. I più, tuttavia, non respingono le definizioni 18
anche delle stesse cose evidenti e reputano che si tratti di un argomento su cui valga la pena di discutere e che quei signori meritino di essere ammessi al dibattito.

Filone, invece, nel tentativo di aprire nuove prospettive al problema, poiché ce la faceva a stento ad affrontare le obiezioni addotte contro l'ostinatezza degli Accademici, non solo dice bugie palesi, come gli è stato rinfacciato da Catulo padre [29], ma, come ha mostrato Antioco, si è andato ad impaniare proprio in quelle aporie che avrebbe voluto scansare.

Così egli sosteneva che non c'è niente che si possa comprendere (in questo modo intendiamo tradurre il termine ἀκατάληπτον), se una rappresentazione [*visum*] (già nella conversazione di ieri abbiamo usato a iosa questo vocabolo al posto del termine φαντασία) ha quella qualità che Zenone le assegna nel darne la definizione – una rappresentazione, dunque, impressa e formata dall'oggetto da cui proviene, quale non potrebbe mai essere impressa e formata da un oggetto da cui non provenisse [30] (e noi diciamo che questa definizione data da Zenone è molto corretta, giacché un qualcosa che fosse tale da poter essere anche falso non potrebbe mai essere compreso fino al punto che noi possiamo nutrire la fiducia di averlo capito o conosciuto) –. Ma quando Filone mette in bilico oppure elimina tutto ciò, viene ad eliminare il giudizio dell'ignoto e del noto; dal che viene a risultare che niente può essere compreso. Così, senza aver provato tutto questo, viene risospinto là dove non vorrebbe affatto [31].

Ecco, allora, perché noi intraprendiamo tutto un discorso contro l'Accademia, allo scopo di preservare quella definizione

29. Cfr. IV, 12.

30. Per questa definizione, risultante da tutto un laborioso pensamento e continuamente emendata dagli Stoici, cfr. DIOG. LAERT. VII, 50 e SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 4; *Adv. log.* I, 248.

31. Ossia alla soppressione della verità e alla negazione non solo stoica, ma anche assoluta della comprensione: cosa che era contraria all'intenzione di Filone.

che Filone ebbe la pretesa di abbattere; e se non riusciamo a conservarla, ci rassegniamo ad ammettere che niente può essere percepito.

VII, 19 Orbene: cominciamo dai sensi. Questi ci danno giudizi così chiari e certi che la nostra natura, se avesse facoltà di scegliere e se un dio, tra l'altro, le ponesse l'alternativa di appagarsi dei suoi sensi integri e incorrotti oppure di pretendere qualcosa di meglio, non vedrei cosa abbia a chiedere di più. E non dovete aspettarvi, a questo punto, che io dia una risposta a proposito del remo spezzato o del collo della colomba: io non sono uno che arrivi al punto di affermare che tutto quello che appare è tale quale esso appare: si occupi Epicuro [32] di questa faccenda, e di molte altre! A parer mio, invece, nei sensi è già immanente la massima verità, a patto che essi siano sani e validi e si rimuovano tutti gli ostacoli e gli impacci. Ecco perché noi vogliamo che cambi spesso la posizione della luce e degli oggetti da noi giudicati e accorciamo o allunghiamo le distanze e facciamo molte operazioni finché lo stesso organo visivo ci fa fede del proprio giudizio. La medesima cosa si riscontra nel suono, nell'odore, nel sapore, di guisa che non c'è nessuno di noi che senta, nei propri sensi, la mancanza di un giudizio più acuto su ogni sorta di cose.

20 Quando, poi, facciamo uso dell'esperienza e dell'arte affinché, ad esempio, i nostri occhi siano attirati da una pittura o le nostre orecchie dalla musica, non c'è nessuno che non distingua il grande potere che i sensi hanno. Quanti particolari riescono a vedere i pittori nei punti ombreggiati e in quelli prominenti, mentre noi non li vediamo! Quante battute musicali che sfuggono a noi, le ascoltano quelli che sono provetti in quest'attività artistica, essi che, al primo soffio del flautista, dicono che si tratta dell'*Antiope* [33] o dell'*Andromaca* [34], mentre noi non lo sospettiamo neppure! Non è il caso di parlare del gusto e dell'olfatto, in cui si riscontra un'intelligenza che è, sì, un po' perversa, ma che è pure qualcosa. Che dire, poi, del tatto, spe-

32. Per questa posizione epicurea cfr. Cic. *De divin.* II, L, 103. Per la corretta sensazione cfr. Sext. Emp. *Adv. log.* I, 258.

33. Tragedia di Pacuvio (cfr. Cic. *De divin.* II, LXIV, 133; *De or.* II, 255).

34. Tragedia di Ennio.

cialmente di quello che i filosofi chiamano " interno " e che ci fa provare o dolore o piacere e nel quale, secondo i Cirenaici [35], è riposto il giudizio di verità, per il fatto che quest'ultimo viene sensibilizzato? (E c'è qualcuno il quale possa asserire non esservi alcuna differenza tra chi sta soffrendo e chi sta godendo? O non piuttosto chi così la pensasse sarebbe manifestamente folle?) E alle qualità degli oggetti che noi 21
diciamo essere percepite per mezzo dei sensi, seguono corrispettivamente quelle cose che non diciamo essere percepite per mezzo dei sensi, ma, per così dire, con l'ausilio di questi ultimi, come avviene nelle seguenti espressioni: " Questo è bianco, questo è dolce, quello è armonioso, quell'altro è profumato, quell'altro ancora è ruvido ". Ormai noi conseguiamo la comprensione di queste cose per mezzo dell'anima e non dei sensi. Vengono, poi, le espressioni: " Questo è un cavallo, quest'altro è un cane ". Poi viene ancora una serie più complessa di cose, come le espressioni seguenti, che abbracciano quasi al completo la comprensione della realtà: " Se è uomo, è animale mortale partecipe di ragione ". Di questo genere fanno parte quei concetti delle cose che sono impressi in noi e senza cui è impossibile comprendere o ricercare o abbattere cosa alcuna. Ché, se i concetti fossero falsi (sembrava, invero, che tu dessi 22
l'appellativo di " concetto " [*notitia*] alle ἔννοιαι) –, se, ripeto, essi fossero falsi oppure fossero impressi in noi da rappresentazioni in una maniera tale che le rappresentazioni vere non potrebbero essere distinte da quelle false, come faremmo, in fin dei conti, a servircene e come faremmo, poi, a vedere cosa è conforme a ciascun oggetto e cosa gli è disforme? Certamente non verrebbe lasciato alcun ruolo alla memoria, la quale racchiude implicitamente in sé non soltanto la filosofia, ma ogni esperienza della vita e, in modo peculiare, ogni arte. Quale memoria vi potrebbe essere, infatti, delle cose false, oppure che cosa mai qualcuno potrebbe ricordare, senza averne comprensione e senza preservarla nell'anima? E vi potrebbe essere una qualche arte che non risultasse non da una o due, bensì da molte percezioni dell'anima? E se tu eliminerai l'arte, come

35. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 161. Osserva il Reid (*ad hoc*) « With the Cyrenaics the πάθος of the mind was the sole test of truth ».

farai a distinguere l'artista dall'inesperto? Non, dunque, a casaccio noi diciamo che questi è un artista e che quest'altro non lo è, ma facciamo questa distinzione quando l'uno dei due fa tesoro di rappresentazioni comprensive, mentre l'altro no. E se noi teniamo presente che, fra le arti, c'è una specie che è in grado di ricordare esclusivamente con l'anima e c'è un'altra specie che modella e crea un qualche oggetto, in che modo, allora, il geometra potrebbe osservare quelle cose che o non esistono o non possono essere distinte dalle false, ovvero in che modo il citaredo potrebbe rispettare i ritmi e comporre versi? La stessa cosa si riscontra anche in tutte le arti simili che vengono eseguite mercé un'esecuzione o un lavoro manuale. Infatti quale produzione artistica si potrebbe avere senza che l'artista abbia avuto molte percezioni nell'ambito della propria arte?

VIII, 23 Soprattutto il concetto di virtù è quello che convalida la possibilità di avere una rappresentazione comprensiva di molti concetti particolari. E solo in questi ultimi noi diciamo che risiede la scienza, che non solo identifichiamo con la comprensione della realtà, ma reputiamo anche stabile e non soggetta a mutazione, e la stessa cosa noi pensiamo della saggezza, vale a dire dell' " arte della vita " [36], la quale sa trovare in se stessa la propria consistenza. Qualora, però, questa consistenza non si fondi su alcuna percezione o su alcun concetto, io mi chiedo da dove e in che modo sia potuta sgorgare. E mi domando anche il motivo per cui quell'uomo buono che ha deciso di sopportare ogni tortura o di essere straziato da un dolore insopportabile piuttosto che venir meno al dovere o alla parola data, abbia imposto a se stesso leggi così pesanti, dal momento che egli non aveva nessuna comprensione, nessuna percezione, nessuna cognizione che gli indicassero l'opportunità di questo suo comportamento. È, dunque, assolutamente impossibile che uno abbia in tanta stima l'equità e la fede fino al punto da non ricusare alcun supplizio allo scopo di conservarle, senza aver conferito il proprio assenso a cose che non possono essere false.

36. Per una confutazione di questa concezione etico-dommatica sostenuta soprattutto dagli Stoici cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 188-212; *Adv. eth.* 173 segg.

A dire il vero, la stessa saggezza, se non avrà consapevolezza 24
di se medesima e se non saprà se essa stessa sia saggezza o meno,
come farà a conseguire per la prima volta il nome di saggezza?
E, poi, come avrà l'ardire di intraprendere una qualche azione
o di compierla con fiducia, quando non ci sarà nulla di certo
cui tener dietro? Quando essa metterà in dubbio quale sia il
sommo ed ultimo bene, ignorando il fine al quale tutte le cose
si riconducono, come potrà essere saggezza? Ed è anche ben
manifesto questo: che, cioè, è indispensabile stabilire un prin-
cipio cui la saggezza debba attenersi nell'intraprendere qualche
azione e che questo principio sia conforme a natura. In altra
guisa, infatti, non può essere messo in moto l'appetito (così
vogliamo rendere il termine ὁρμή), da cui siamo spinti all'azione
e al desiderio di ciò che si è presentato al nostro sguardo. Ma 25
è indispensabile che quel principio motore si renda prima ma-
nifesto e riscuota la nostra fiducia: il che è impossibile, se la
rappresentazione che a noi si sia presentata non potrà essere
distinta da quella falsa. Come mai, poi, l'anima potrebbe essere
indotta all'appetizione, qualora non si percepisse se la rappre-
sentazione è conforme alla natura o le è estranea? Allo stesso
modo, se non si presenta all'anima quale sia il suo dovere, essa
non compirà affatto alcuna azione, non sarà sospinta verso cosa
veruna, non si metterà mai in moto. Ché se, di volta in volta,
essa si accinge a compiere una qualche azione, è indispensabile
che le sembri vero ciò che le si presenta dinanzi.

Ebbene? Dal momento che, se codeste vostre teorie sono 26
vere, rimane soppressa ogni sorta di ragione, che è come una
luce che illumina la vita, voi persisterete, nonostante tutto ciò,
nella vostra perversione?

La ragione, che è produttrice di virtù, suol dare il via alla
ricerca, quando da questa ricerca la ragione stessa abbia trovato
la propria conferma: ed è ricerca il desiderio di conoscenza,
ed è fine della ricerca la scoperta: ma nessuno considera una
scoperta le cose false, né possono essere " scoperte " quelle
cose che rimangono incerte; si parla, bensì, di scoperta allor-
quando sono state aperte quelle cose che precedentemente erano
rimaste, per così dire, coperte da un velo. In tal modo la ragione
contiene in sé sia l'inizio dell'indagine sia il fine della perce-
zione e della comprensione. Pertanto, la dimostrazione del

nostro sillogismo – la quale con termine greco si chiama ἀπόδειξις – viene così definita: " è ragione quella che da oggetti già percepiti ci porta a ciò che non ancora era percepito " [37].

IX, 27 Ché, se tutte le rappresentazioni fossero tali quali van dicendo costoro [38] – che, cioè, esse possono essere anche false e che non è possibile distinguerle con nessun mezzo conoscitivo –, come faremo a sostenere che qualcuno abbia fatto una dimostrazione ovvero una scoperta? O quale prova ci sarebbe della dimostrazione di un'argomentazione? Anzi la stessa filosofia, che deve procedere con metodo razionale, quale fine farà? E che cosa accadrà della saggezza, la quale non deve mettere in dubbio né se stessa né i suoi " decreti " (che i filosofi chiamano δόγματα), nessuno dei quali può essere messo da parte senza che si cada in colpa? Quando, infatti, si trascura un decreto della saggezza, si viene a trascurare la stessa legge della verità e della rettitudine, e da questa deficienza sogliono derivare atti di tradimento nei riguardi dell'amicizia e dello Stato. Bisogna, dunque, credere fermamente che nessun " decreto " del saggio possa essere falso e che non basti che esso non sia falso, ma esso deve essere anche stabile, fisso e sancito, talché nessun ragionamento riesca a smuoverlo.

Ma è impossibile che questi decreti siano o appaiano tali, se ci si attiene alla maniera di ragionare di coloro i quali sostengono che quelle rappresentazioni da cui tutti i decreti sono scaturiti non differiscono per nulla dalle false.

28 Di qui è scaturita la richiesta avanzata ieri da Ortensio [39], ossia che voi affermiate che almeno questo il saggio ha percepito, cioè che niente può essere percepito.

E Antipatro [40] appunto questa richiesta faceva nel sostenere – di fronte all'affermazione di Carneade circa l'impossibilità di percepire cosa alcuna – che è, comunque, coerente affermare la possibilità di percepire quell'unica cosa, pur am-

37. Per questa definizione, che Lucullo ovviamente desume dal *Sosus* di Antioco, cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 181, 314; *Pyrrh. hyp.* II, 143; DIOG. LAERT. VII, 45; PS.-PLAT. *Def.* 414.

38. Ossia i Filoniani.

39. Nel perduto *Catulus*. Per la seguente obiezione antiscettica cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 197 e soprattutto *Adv. log.* II, 281.

40. Cfr. *Stoic. vet. frag.* III, *Ant.* 21 Arnim. Per le controargomentazioni carneadee cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 14; *Adv. log.* II, 480-481; DIOG. LAERT. IX, 74, 75, 103, 104; SEN. *Ep. ad Luc.* LXXXVIII, 45.

messa l'impossibilità di percepirne altre; ma Carneade gli si opponeva con maggiore acutezza. Questi, infatti, sosteneva che la richiesta di Antipatro non solo è lungi dal possedere una coerenza logica, ma è, anzi, in pieno contrasto con questa. Chi, infatti, nega l'esistenza di qualcosa che possa essere percepita, non ammette eccezione alcuna. Così, secondo Carneade, si arriva necessariamente all'impossibilità di comprendere o concepire in alcun modo anche quella stessa cosa che non costituisce eccezione.

Contro questo punto pareva che Antioco accentuasse la sua 29
pressione. Gli Accademici – egli diceva –, poiché si attengono a questo " decreto " (vi state accorgendo che con questa parola intendo tradurre il termine δόγμα), ossia che " nulla può essere percepito ", non dovrebbero essere titubanti anche in questa loro decisione come fanno con le altre, specialmente perché in essa tutto il loro pensiero trova consistenza. Difatti il principio regolatore di tutta quanta la filosofia è la determinazione del vero e del falso, del noto e dell'ignoto. Dal momento che essi accettano questo metodo e intendono mostrarci quali rappresentazioni bisogna accogliere e quali respingere, certamente essi avranno dovuto percepire almeno questo " decreto ", dal quale proviene ogni giudizio del vero e del falso. Antioco sosteneva, infatti, che i problemi della filosofia sono due: il giudizio di verità e il sommo bene, e che non può essere saggio chi ignori l'esistenza o del principio della conoscenza o dell'ultimo termine dell'appetizione, fino al punto da non sapere o da dove egli stesso parta o dove debba approdare.

Nutrire dubbi su queste cose e non aver fiducia nella loro inamovibilità significa – secondo Antioco – tenersi il più lontano possibile dalla filosofia. Ecco perché si sarebbe dovuto pretendere da loro che affermassero di aver percepito almeno questo, ossia che nulla può essere percepito.

Ma circa l'incoerenza di tutto il loro modo di pensare – se pur può essere " modo di pensare " quello di chi non ammette nulla – si ritenga, come io credo, che abbiamo discusso abbastanza.

Segue ora un tema di dibattito che è senz'altro fecondo, x, 30
ma un po' più astratto – esso prende lo spunto, in gran parte, dai " fisici ", e quindi corre il rischio di dover concedere più

ampia libertà e licenza al mio contraddittore: prevedo già, infatti, il futuro comportamento, in merito a questioni riposte ed oscure, da parte di chi fa il tentativo di eliminare la luce! [41] –.

Eppure sarebbe stato possibile intavolare una sottile disquisizione prima sul grande criterio artistico con cui la natura ha prodotto ogni essere vivente e poi su quello con cui ha " fabbricato " l'uomo, sulla forza immanente ai nostri sensi, sul modo in cui noi subiamo i primi impulsi delle nostre rappresentazioni; di poi si sarebbe potuto trattare dell'appetito provocato da queste e, infine, del modo in cui volgiamo i nostri sensi alla percezione della realtà.

Persino l'intelletto, invero, che è la fonte della sensibilità e che è, esso stesso, un senso, ha una forza naturale che esso volge verso gli oggetti da cui è mosso. Esso, pertanto, si impossessa rapidamente di certe rappresentazioni e se ne serve con immediatezza; altre, per così dire, se le tiene in serbo, e da queste ultime nasce la memoria [42]; tutte le altre, invece, l'intelletto le coordina in base a somiglianze [43], e da queste ultime vengono prodotti i concetti [*notitiae*] delle cose, che i Greci talora chiamano ἔννοιαι, talora προλήψεις [44]. Quando a queste tre specie di rappresentazione si aggiungono la ragione e la dimostrazione e una innumerevole moltitudine di altre cose, allora risulta con evidenza la percezione di tutte quelle rappresentazioni, e la stessa ragione, perfezionatasi mercé la gradualità di queste acquisizioni, perviene alla sapienza.

31 Adunque, la mente umana ha la massima attitudine alla conoscenza scientifica della realtà e alla coerenza nella condotta della vita, e riesce ad abbracciare pienamente la conoscenza e codesta κατάληψις che noi chiameremo " comprensione " (come ho detto [45], facendone una traduzione letterale)

41. Ossia l'evidenza (cfr. Cic. *De nat. deor.* I, 6; Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 20).

42. Che gli Stoici consideravano « tesoro della rappresentazione » (cfr. Sext. Emp. *Adv. log.* I, 373) e alla quale già Platone (*Phaed.* 96b) e Aristotele (*An. Post.* II, 19, 99 b 36) avevano conferito un importante ruolo gnoseologico.

43. Anche gli Scettici e i Medici Empirici ammettevano il « passaggio del simile » (cfr. Sext. Emp. *Adv. eth.* 250 segg.).

44. Il primo di questi due termini era preferito dagli Stoici, il secondo dagli Epicurei. Secondo molti studiosi, soprattutto secondo Madvig, Cicerone sarebbe stato molto superficiale nell'accostamento dei due termini; ma una efficace difesa dell'autore è stata fatta dal Reid (pp. 213-4).

45. In VI, 17.

e ne prova amore sia di per se stessa (niente, infatti, le è più gradevole della luce della verità) sia per l'uso che ne fa. Appunto per questo motivo si serve dei sensi e produce le arti quasi come secondi sensi e rinvigorisce la stessa filosofia fino al punto che quest'ultima, a sua volta, produce la virtù, dalla quale soltanto dipende tutta quanta la nostra esistenza. Perciò quanti negano la possibilità che una qualche cosa venga compresa eliminano tutti questi strumenti e ornamenti della vita e privano di anima lo stesso essere vivente, sicché è difficile stigmatizzare, come meritano, la loro leggerezza nella maniera richiesta da una causa così importante.

Ma io non riesco a configurarmi con sufficiente precisione 32
quello che è il loro disegno o il loro volere. A volte, infatti, quando noi facciamo loro l'obiezione che, se sono vere le loro discettazioni, tutta la realtà rimane nell'incertezza, essi rispondono: " E che ce ne importa? È forse colpa nostra? Accusa la natura, che, come afferma Democrito, ha sommerso la verità in un abisso profondo! " [46]. Invece con maggior raffinatezza altri [47], che pur si lamentano del fatto che noi li accusiamo di sostenere l'incertezza di tutte le cose, si sforzano di dimostrare e di sottolineare la differenza che passa tra " incerto " e " impercettibile ". Vediamocela, allora, con questi ultimi, che fanno codeste distinzioni, e mettiamo invece da parte, come gente irrecuperabile, quelli che dicono che tutte le cose sono incerte allo stesso modo in cui è incerto se il numero delle stelle sia pari o dispari. Essi pretendono infatti (e mi sono accorto che voi altri vi lasciate adescare specialmente da ciò) che ci sia qualcosa di " probabile ", e, direi, di " somigliante al vero ", e intendono servirsene come regola sia nella condotta della vita sia nelle indagini e nelle discussioni.

Ma qual è codesta " regola " del vero e del falso, se noi XI, 33
non abbiamo del vero e del falso alcuna nozione che ci dia la possibilità di distinguere tra loro queste due cose? Se, infatti, noi possediamo questa " regola ", viene necessariamente a risultare la differenza come tra il retto e il malvagio così tra il

46. Cfr. V, 14; *Varro* XII, 44; Diog. Laert. IX, 72.

47. Allusione ai Filoniani, che attenuavano la scepsi di Arcesilao e dello stesso Carneade piuttosto con artificiosa circospezione che con autentica coerenza logica.

vero e il falso. Se non c'è alcuna differenza, non c'è alcuna regola ed è impossibile che chi accomuna la rappresentazione del vero con quella del falso possegga un giudizio o, in genere, un qualche contrassegno della verità. Quando essi sostengono di eliminare esclusivamente la possibilità che un qualcosa sia vero fino al punto da non poter sembrare anche falso e di ammettere, invece, tutto quanto il resto, fanno un discorso puerile. Infatti, dopo aver soppresso il mezzo con cui sono giudicate tutte quante le cose, sostengono di non sopprimere il resto, come se uno, dopo aver accecato una persona, affermasse di non averle tolto dinanzi gli oggetti che possono essere visti. Come, infatti, quegli oggetti vengono riconosciuti soltanto per mezzo degli occhi, così vengono riconosciute le altre cose per mezzo delle rappresentazioni, ma è indispensabile l'ausilio di un contrassegno che appartiene esclusivamente al vero e non è affatto comune al vero e al falso. Ragion per cui, tanto se tu tirerai in ballo una rappresentazione semplicemente " probabile " quanto una che è " probabile e non impedita " come voleva Carneade [48], quanto ancora una qualche altra cosa cui ti possa attenere, dovrai pur sempre far ricorso a quella rappre-
34 sentazione di cui stiamo parlando [49]. E se questa avrà comunanza col falso, non ci sarà giudizio alcuno, poiché ciò-che-è-proprio non può essere contraddistinto da un segno che sia comune. Se, al contrario, non ci sarà nulla di comune, allora ho conseguito il mio scopo: infatti io sto cercando quello che a me sembra così vero da non poter sembrare, nello stesso tempo, falso.

In siffatto errore essi cascano quando, costretti dal grido della verità, vogliono distinguere tra oggetti " evidenti " e oggetti " percepiti " e si sforzano di dimenticare l'esistenza di qualcosa che è evidente, ma anch'esso impresso nell'anima e nell'intelletto e che, tuttavia, non è suscettibile di essere percepito e compreso [50]. Ma come mai potrai dire che un oggetto è evidentemente bianco, quando si può dare il caso che sembri bianco quello che è nero? O come mai faremo a dire che sono

48. Una più dettagliata notizia su questa teoria carneadea della rappresentazione è in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 226-231 e *Adv. log.* I, 166-189.

49. Ossia alla pura rappresentazione, che già implica, secondo Lucullo-Antioco, la netta distinzione del vero dal falso.

50. Si esprime qui il tentativo di recuperare l'idealismo platonico attraverso la teoria stoica della rappresentazione.

evidenti o impresse con precisione codeste " nozioni ", quando è incerto se noi ci si muova in modo conforme al vero oppure a vuote illusioni? A queste condizioni non ci sono più né colore né corpo né verità né argomentazioni probative né sensazione né evidenza.

Ecco perché suole loro accadere, nella vita pratica, di tro- 35
vare sempre alcuni che, per ogni loro affermazione, fanno loro la domanda: " Ma almeno codesta cosa tu la percepisci? " Essi, però, prendono in giro chi pone tale domanda. Né, a dire il vero, gli oppositori li incalzano fino al punto da provare l'impossibilità assoluta di fare una discussione o una qualsiasi affermazione senza possedere un qualche segno determinato e peculiare di quella cosa cui ciascuno sostiene di dare il proprio beneplacito.

Orbene: che vuol dire, allora, codesto vostro " probabile? " 36
Esso è la cosa più leggera di tutte, se dà conferma a ciò che si presenta immediatamente dinanzi a ciascuno e che alla prima apparizione ha tutta la parvenza della probabilità. Se, al contrario, essi affermeranno di attenersi alla rappresentazione fondandosi su una certa circospezione e su un'accurata meditazione, nonostante ciò, non troveranno una via d'uscita, anzitutto perché a quelle rappresentazioni che sono tra se stesse indifferenziate tutti ugualmente negano la fiducia, e in secondo luogo perché, siccome essi affermano che al saggio – con tutti gli sforzi che egli fa e con tutte le sue accuratissime cautele – si può presentare un qualche cosa che da una parte sembra verosimile e dall'altra è molto lungi dal vero, non potranno aver fiducia in se stessi, neppure nel caso che si accostino alla verità, come essi dicono, " in gran parte " o " quanto più vicino è possibile ". Infatti, perché si possa nutrire questa fiducia, dovrà essere noto a loro il contrassegno della verità; ma se questo è oscuro ed è stato soppresso, quale verità, alla fine dei conti, sembrerà loro di attingere? Nessuna assurdità più grave si potrebbe sostenere di quando si fa un discorso come questo: " Questo è certamente il contrassegno o la prova di quella data cosa, e perciò io lo seguo, ma è possibile che l'oggetto significato o sia falso oppure non esista affatto " [51].

51. Si tenga presente che una critica radicale al concetto stoico di segno non venne fatta *ex professo* da Carneade, ma da Enesidemo e da Sesto Empirico.

Ma fin qui basta per quanto concerne la percezione; se, infatti, c'è qualcuno che intende mettere in bilico le mie precedenti affermazioni, la verità stessa avrà facile gioco a difendersi anche in mia assenza.

XII, 37 Dopo aver fatto sufficientemente le precedenti precisazioni, faremo pochi rilievi sull'assenso e sull'approvazione, che i Greci chiamano συγκατάθεσις, non perché si tratti di un concetto di scarsa importanza, ma perché poco fa ne abbiamo già poste le fondamenta.

Quando, infatti, abbiamo dato [52] schiarimenti circa il potere che è immanente ai sensi, abbiamo aperta anche la via a quest'altra dimostrazione, ossia che molte cose possono essere comprese e percepite dai sensi: il che è impossibile, ove si prescinda dall'assenso. Inoltre, se teniamo presente che la massima differenza che intercorre tra l'inanimato e l'animale sta nel fatto che l'animale compie una qualche azione (se non agisse, sarebbe addirittura impossibile concepirlo nella sua essenza), allora o bisogna togliere all'anima la sensibilità oppure bisogna ammettere quell'assenso che trovasi in nostro potere.

38 A dire il vero, a quelli cui s'intenda negare la sensibilità e l'assenso, vien tolta, in un certo qual modo, anche l'anima. Come, infatti, è inevitabile che un piatto della bilancia si inclini per la sovrapposizione dei pesi, così è inevitabile che l'anima si arrenda di fronte all'evidenza. Difatti, come è impossibile che un qualche animale non appetisca ciò che si rivela conforme alla sua natura (i Greci usano qui il termine οἰκεῖον), così è impossibile che l'anima non dia la sua approvazione ad una cosa evidente che le stia di fronte.

D'altronde, se è vero quello di cui abbiamo discusso [53], non è affatto il caso di parlare dell'assenso, giacché chi ha una percezione lo dà immediatamente. Ma è bene notare anche le seguenti conseguenze: che, ove si prescinda dall'assenso, non possono sussistere né la memoria né i concetti degli oggetti né le arti. E chi non darà l'assenso ad alcuna cosa non possiede neppure quella che è la prerogativa più importante dell'uomo,

52. In VI, 19 segg.
53. In particolare nei capp. VI-VIII.

ossia quella di aver qualcosa in nostro potere [54]. Dov'è, allora, 39
la virtù, se nulla è riposto in noi stessi? La cosa più assurda,
poi, sta nel riporre i vizi in nostro potere e nel ritenere che
nessuno faccia il male senza assentirvi e nel non concedere,
invece, questa stessa facoltà alla virtù, la cui costanza e la cui
saldezza sono totalmente costituite da tutte quelle cose cui
essa ha dato il suo assenso e la sua approvazione. Ed è senz'altro
necessario che noi abbiamo una qualche rappresentazione prima
di agire e che diamo l'assenso a quella eventuale rappresenta-
zione. Ragion per cui chi elimina o la rappresentazione o l'as-
senso viene ad eliminare dalla vita ogni azione.

Vediamo adesso le obiezioni che di solito costoro sollevano XIII, 40
contro quanto abbiamo detto. Prima, però, vi si dà facoltà
di riconoscere quasi le basi di tutto il loro modo di ragionare.

Orbene: in primo luogo essi imbastiscono un certo " si-
stema " di quello che noi chiamiamo rappresentazioni e, usando
la medesima terminologia degli Stoici, definiscono la loro es-
senza e le loro specie e la natura di quella che, tra esse, è per-
cepibile e comprensibile. Di poi mettono in rilievo quei due
princìpi che, per così dire, includono tutta la presente indagine:
che, cioè, quelle cose che ci appaiono in modo tale da poter
sembrare anche diverse pur avendo le stesse modalità e senza
che ci sia tra esse differenza alcuna, non possono essere alcune
percepite e altre no; in secondo luogo che non sussiste alcuna
differenza tra di esse, non soltanto se hanno le medesime mo-
dalità in ogni loro parte, ma anche se non possono essere distinte
tra loro.

Fatta questa premessa, tutto il dibattito viene da essi
concluso con un'unica dimostrazione. Ed ecco quale ne è l'arti-
colazione: " Di tutte le rappresentazioni, alcune sono vere e
altre false, e ciò che è falso non può essere percepito; ma ogni
rappresentazione che appare vera è tale da poter apparire, con
le stesse modalità, anche falsa; e quelle rappresentazioni che
presentano tali modalità da non avere tra loro alcuna diffe-
renza, escludono l'eventualità che alcune di esse siano perce-
pibili e altre no: epperò non esiste alcuna rappresentazione che
si possa percepire ".

54. Allusione a quel libero arbitrio che gli stessi Carneadei difendevano dai pericoli del determinismo (cfr. Cic. *De fato* XVII, 40 - XIX, 44).

41 Questi pensatori, inoltre, reputano che a loro si concedano due di queste premesse che essi assumono per giungere alla dimostrazione da loro voluta (e nessuno fa obiezione). Queste premesse sono: in primo luogo, le rappresentazioni che sono false non possono essere percepite; in secondo luogo, di quelle rappresentazioni che non presentano tra loro alcuna differenza, è impossibile che alcune siano tali da poter essere percepite e altre no.

I rimanenti loro punti di vista essi li difendono con lunghi e svariati discorsi, che si riducono, essi pure, a due: l'uno è che, tra le rappresentazioni che eventualmente si offrono, alcune sono vere e altre false; l'altro è che ogni rappresentazione proveniente dal vero ha le stesse caratteristiche che se provenisse dal falso.

42 Su queste due proposizioni essi non sono disposti a sorvolare, ma le estendono fino al punto da dedicarvi grande e meticolosa cura. Difatti le dividono in parti, e, in primo luogo, in parti grandi: anzitutto le distinguono secondo i sensi, poi secondo le derivazioni dai sensi e da ogni altra esperienza su cui pretendono che si getti un velo di oscurità; infine essi pervengono alla terza parte, secondo la quale non è possibile percepire alcuna cosa neppure con la ragione e con la congettura. Suddividono, poi, tutte queste tre parti anche in maniera più dettagliata. E si comportano, per vero, con le altre cose allo stesso modo in cui li avete visti comportarsi con i sensi nella conversazione di ieri [55]; e in tutte queste parti, che essi suddividono ancora in porzioni più piccole, intendono dimostrare che a tutte le rappresentazioni vere sono congiunte quelle false, le quali non differiscono affatto dalle vere; ed esse, avendo siffatte caratteristiche, sono incomprensibili.

XIV, 43 Da parte mia, giudico questa sottigliezza molto degna della filosofia, ma molto remota dalla causa patrocinata da quanti fanno quelle discriminazioni. Difatti le definizioni e le partizioni e un discorso capace di utilizzare i lumi offerti da queste, e, inoltre, le somiglianze e le dissomiglianze e la loro distinzione sottile ed acuta sono pertinenza di pensatori i quali nutrono fiducia nella verità, nella certezza, nella stabilità di ciò che

55. Ossia nel perduto *Catulus*.

intendono sostenere, e non già di gente che dichiara ad alta voce che quelle cose non sono affatto " più vere che false ".

Come si comporterebbero, invero, se, dopo che essi avessero data la definizione di un determinato oggetto, si chiedesse loro se sia possibile adattare quella medesima definizione ad un qualsivoglia altro oggetto? Se diranno che è possibile, cosa avranno da dire per giustificare che quella definizione è vera? Se, invece, negheranno questa possibilità, dovranno confessare che, non essendo possibile che almeno quella definizione vera si adatti al falso, l'oggetto precisato da quella definizione può essere percepito: cosa che essi non vogliono affatto.

Lo stesso discorso si potrà fare anche a proposito di tutte le parti. Se, infatti, diranno di distinguere con la massima 44
chiarezza gli oggetti di cui parlano e di non esserne impediti da alcuna comunanza di rappresentazioni, essi confesseranno di comprenderli; se, al contrario, diranno che le rappresentazioni vere sono indistinguibili da quelle false, come faranno a tirare innanzi? Cozzeranno contro le stesse obiezioni contro cui son cozzati di già, giacché sarebbe impossibile pervenire ad una dimostrazione senza aver provato che le premesse assunte per la dimostrazione sono tali che nessun'altra, avente le stesse modalità, possa essere falsa.

Orbene: se un ragionamento che si fonda e procede su cose comprese e percepite arriverà alla conclusione che nulla è comprensibile, che cosa si potrà trovare di più contraddittorio con se medesimo? E poiché, per sua stessa natura, un discorso accurato si propone di manifestare un qualcosa che non è evidente e, per conseguire più agevolmente questo scopo, di servirsi dei sensi e di ciò che è evidente, quale validità ha il discorso di costoro che pretendono che tutte le cose non abbiano esistenza reale, ma solo apparenza? Ma essi sono sconfitti specialmente quando assumono come coerenti questi due princìpi che contrastano tanto fortemente tra loro: il primo, cioè, che vi sono rappresentazioni false – e col sostenere ciò vengono a dire esplicitamente che ce ne sono anche di vere –, e contemporaneamente il secondo, che, cioè, non sussiste alcuna differenza tra le rappresentazioni false e quelle vere. Ma si era assunta la prima premessa col presupposto che questa diffe-

renza sussistesse: pertanto la prima proposizione viene confutata dalla seconda e la seconda dalla prima.

45 Ma tiriamo innanzi e comportiamoci in modo da non sembrare di essere troppo compiaciuti con noi stessi, e pediniamo le loro affermazioni senza tralasciarne nemmeno una.

In primo luogo, quell'evidenza di cui abbiamo parlato [56] ha un'efficacia tanto grande da indicarci di per sé le cose esistenti nel modo in cui esse esistono. Comunque, per conservarci nell'evidenza con maggiore stabilità e costanza, abbiamo bisogno di un metodo e di un'accuratezza anche maggiori, se non vogliamo che, per così dire, offuscamenti e seduzioni ci distacchino da quegli oggetti che sono di per sé manifesti. Del resto Epicuro, che pure avrebbe voluto ovviare a quegli errori che sembrano intorbidare la conoscenza della verità e che affermò essere compito del sapiente separare l'opinione dall'evidenza, non fece alcun progresso: egli, infatti, non riuscì ad eliminare in nessun modo l'errore cui la stessa opinione va soggetta [57].

XV, 46 Ecco perché, siccome ci sono due cagioni che fanno da ostacolo alla perfetta evidenza, noi dobbiamo ricorrere, a nostra volta, ad altrettanti ripari.

Il primo ostacolo sta nel fatto che gli uomini non impegnano sufficientemente il loro animo e la loro attenzione in direzione delle cose evidenti, fino al punto da poter individuare da quanta luce esse siano circonfuse; l'altro ostacolo sta nel fatto che certuni, assiepati e ingannati da interrogativi attraenti e menzogneri, non sono capaci di dar loro una soluzione e si staccano dalla verità. È indispensabile, allora, che noi abbiamo a portata di mano le eventuali risposte da dare in difesa dell'evidenza – e di queste risposte già abbiamo fatto menzione [58] – e che siamo ben armati per poter rintuzzare gli interrogativi di quei signori e metterne in discussione la capziosità, cosa che ho stabilito di fare in appresso.

47 Esporrò, dunque, a grandi linee le loro argomentazioni,

56. In XII, 38.

57. Giacché ripose ogni giudizio nei sensi e venne a negare implicitamente il principio di non-contraddizione.

58. Non possiamo indicare alcun passo degli *Academica* cui Lucullo si riferisca. È probabile che qui Cicerone si sia limitato a tradurre dal *Sosus* di Antioco senza badare ad altro.

tenendo presente che anch'essi hanno l'abitudine di esprimersi in maniera non confusionaria.

In primo luogo essi tentano di dimostrare che possono sembrare esistenti molte cose che in realtà non esistono affatto, dal momento che il nostro animo è mosso a vuoto dalle cose che non esistono allo stesso modo che da quelle esistenti. " Difatti, poiché voi sostenete – essi obiettano – che sono inviate dalla divinità certe rappresentazioni – quali sono quelle che appaiono in sogno o quelle che vengono rivelate da oracoli, auspici e viscere di animali (si dice, infatti, che a queste cose danno la loro approvazione gli Stoici, contro i quali è rivolta la polemica) [59] –, come mai – essi chiedono – un dio può far risultare probabili quelle rappresentazioni che sono false, mentre non è capace di fare altrettanto con quelle che si accostano al vero molto da vicino? Oppure, se riesce a farlo anche con queste, perché non è capace di farlo, tuttavia, anche con quelle che con difficoltà si distinguono reciprocamente? E, se con queste, perché non con quelle che reciprocamente non si distinguono affatto? ".

In secondo luogo essi osservano: " Poiché l'intelletto si 48
muove di per se stesso – come, del resto, è reso manifesto dalle raffigurazioni che il nostro pensiero produce e dalle rappresentazioni che di tanto in tanto si presentano a chi dorme o a chi è pazzo –, è verosimile che anche l'intelletto sia mosso in guisa tale che non solo esso non riconosca se quelle rappresentazioni siano vere oppure false, ma che nelle stesse rappresentazioni non si riscontri affatto differenza alcuna. Così, ad esempio, avverrebbe nel caso che uno tremasse e impallidisse sia per una qualche spontanea perturbazione del suo animo sia perché gli si presenti dal di fuori un qualche spettacolo terrificante e non ci sia alcuna possibilità di distinguere quel tremore e quel pallore e, di conseguenza, non si riscontri alcuna differenza tra la loro origine interna e quella esterna ".

Infine essi osservano: " Se non è probabile alcuna rappresentazione che sia falsa, il ragionamento da farsi è un altro; se, invece, alcune rappresentazioni sono probabili, perché non dovrebbero esserlo anche quelle che non vengono tra loro fa-

59. Un esame dettagliato di queste dottrine stoiche è nel *De divinatione*, che Cicerone compose un anno dopo il *Lucullus*.

cilmente distinte? Perché, anzi, non dovrebbero esserlo finanche quelle che tra loro non si differenziano affatto, dal momento che voi stessi affermate che il saggio, in istato di forte eccitazione, si astiene da ogni assenso, non manifestandosi, in questo caso, alcuna differenza tra le sue rappresentazioni? ".

XVI, 49 A proposito di queste " immagini vuote " [60] Antioco continuava a fare tante osservazioni, e su questo solo tema la discussione durava un'intera giornata. Io, però, non reputo di dover fare lo stesso, ma mi limiterò a parlare per sommi capi.

E in primo luogo devo biasimare questo: che, cioè, la maniera di interrogare da loro praticata ha un carattere molto capzioso, cosa che non suole essere ammessa nel campo della filosofia, allorché si apportano certe aggiunzioni e certe sottrazioni a pezzo a pezzo ed a grado a grado. Questo metodo lo chiamano " sorite ", essi che riescono a costituire un mucchio con l'aggiunta di un solo chicco di grano! Ma si tratta di una maniera di argomentare che è, senz'altro, difettosa e tendenziosa. Voi, infatti, fate il seguente crescendo: " Se a chi sta dormendo un dio mette innanzi una rappresentazione siffatta da essere probabile, perché non dovrebbe mettergliene innanzi anche una siffatta da essere assai verosimile? Perché non anche una siffatta da essere difficilmente distinta dal vero? E poi una che non sia menomamente distinguibile? E, infine, una nella quale non ci sia alcuna differenza tra vero e falso? ". Se tu giungerai a quest'ultima proposizione per il fatto che io ti concedo tutte le prime premesse, la colpa sarà mia; se,
50 invece, andrai avanti di tua iniziativa, la colpa sarà tua. Ma chi, a dire il vero, sarebbe disposto a concederti o che un dio può fare tutto o che, se pur lo potesse, lo farebbe come dici tu? E come fai, poi, ad assumere una premessa in base alla quale, se un qualcosa può essere simile a un qualcos'altro, ne consegue che sia possibile distinguerlo da quest'ultimo con difficoltà, e poi che non sia possibile distinguerlo affatto, e, alla fine, che s'identifichi con esso? E se è vero che i lupi sono simili ai cani, verrai tu, alla fine dei conti, ad identificarli con i cani? E, per la verità, certe cose disoneste sono simili alle oneste, certe cose buone a quelle non buone, certi prodotti

60. Ossia sogni ed allucinazioni.

artistici a quelli non artistici: ma, allora, perché esitiamo ad affermare che tra queste cose non c'è differenza alcuna? E non ci accorgiamo neanche che si tratta di opposti? [61] Non c'è niente, invero, che dal proprio genere possa passare ad un genere diverso [62]. Se, però, si riuscisse a dimostrare che non intercorre alcuna differenza tra rappresentazioni di genere diverso, si verrebbe a scoprire che certe cose sono presenti nel loro proprio genere ed anche in un altro diverso dal loro. Ma come sarebbe possibile questo?

C'è, poi, una sola maniera per cacciar via tutte quante le 51
rappresentazioni vuote, tanto se esse vengano formate dal pensiero – cosa che noi ammettiamo possa verificarsi di solito – quanto se esse si formano durante il sonno o a cagione dell'ebbrezza o della follia. Noi sosterremo, infatti, che tutte le rappresentazioni di questo tipo sono prive di quella evidenza che è un boccone troppo ghiotto per farselo cascar giù dai denti [63]. Chi, infatti, nel creare qualche fantasticheria o nel raffigurarsela con la riflessione, non si accorge della differenza che intercorre tra le cose evidenti e quelle vacue, non appena egli si riscuote e ritorna in se stesso? Il medesimo ragionamento vale anche per i sogni. Pensi tu che Ennio, dopo aver fatto la solita passeggiata nei giardini col suo vicino di casa Servilio Galba [64], dicesse: Mi è sembrato di andare a passeggio con Galba? Quando, però, egli fece un sogno, lo narrò così:

Parve che Omero il poeta mi comparisse dinanzi [65];

e lo stesso Ennio, nel suo *Epicarmo* [66], diceva:

In verità mi parea di sognare che morto io fossi.

Pertanto, non appena ci ridestiamo, non diamo alcun peso a

61. Gli opposti, secondo la logica aristotelica, non ammettono intermedi.

62. Infatti la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος distruggerebbe il principio di non contraddizione (cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 138). Molto acutamente Antioco opponeva alle argomentazioni quantitativistiche del probabilismo le argomentazioni qualitativistiche di origine aristotelico-stoica.

63. L'evidenza, infatti, secondo gli Stoici ci induce quasi per i capelli all'assenso. L'espressione era ripetuta in *Acad. post. lib.* III (cfr. Non. p. 139).

64. Amico di Ennio, fu console nel 169 a. C. quando il poeta morì, e si distinse molto per la sua eloquenza (cfr. Cic. *Brut.* XX, 78).

65. *Ann.* fr. 5 Warmington (cfr. Cic. *Lucull.* XXVII, 88; *De rep.* VI, X, 10; Lucret. I, 112 segg.).

66. Fr. 1 Warmington.

quelle rappresentazioni e non le mettiamo sullo stesso piano delle azioni che abbiamo realmente compiute nel foro!

XVII, 52 " Ma pure – obiettate voi altri –, nel momento in cui appaiono, esse hanno durante il sogno lo stesso aspetto di quelle che vediamo durante la veglia ".

La differenza è, invece, grandissima, ma non ne parliamo per ora. Noi intendiamo sostenere un'altra cosa: che, cioè, chi dorme non ha la medesima facoltà e la stessa pienezza vitale di chi è sveglio, né per quanto concerne l'intelletto né per quanto concerne il senso. Neppure gli ubriachi fanno quello che fanno con la medesima sicurezza dei sobri: essi hanno dubbiezze ed esitazioni, talvolta fanno macchina indietro e danno un assenso più fiacco alle loro rappresentazioni e, dopo che ci hanno dormito sopra, si rendono ben conto della leggerezza delle loro rappresentazioni precedenti. Lo stesso capita ai pazzi: costoro, all'inizio della follia, dicono di avere l'impressione di vedere ciò che non esiste e, quando si placano, se ne accorgono e ripetono le famose parole di Alcmeone [67]:

Ma il cuor mio non è affatto d'accordo
Con quello che vedono gli occhi.

53 " Ma, a dire il vero – voi insistete –, lo stesso saggio si astiene, in momenti di eccitazione, dal dare l'assenso alle cose false invece che a quelle vere ".

In realtà egli se ne astiene sovente anche altre volte, qualora, ad esempio, i suoi sensi siano per caso appesantiti o impigriti, oppure le rappresentazioni siano troppo oscure o la percezione gli venga inibita dalla brevità del tempo. Comunque, questa intera faccenda – ossia il fatto che talvolta il saggio trattiene l'assenso – gioca a vostro danno. Se, infatti, tra le rappresentazioni † di generi differenti [68] † non ci fosse differenza alcuna, egli lo tratterrebbe o sempre o mai.

Ma da tutto questo tipo di discussioni è possibile rilevare l'infondatezza del discorso di quanti desiderano confondere tutte le acque. Noi stiamo cercando un giudizio che abbia autorità, coerenza, saldezza e saggezza, ma prendiamo, invece,

67. Fr. 37 Warmington.
68. L'integrazione è del Plasberg.

come esempio gente che sogna o che è pazza o che è ubriaca: vogliamo forse in questo campo fare una mostra di quanti discorsi incoerenti sappiamo fare? Se così non fosse, noi non tireremmo in ballo ubriachi o addormentati o mentecatti in una maniera tanto assurda da affermare che, tra le rappresentazioni di chi è sveglio e sobrio e sano e di chi si trova in tutt'altra condizione, una volta c'è differenza e un'altra volta non ce n'è affatto.

Essi non si accorgono neppure di questo, ossia di rendere 54
tutto incerto: cosa che si rifiutano di ammettere. (Uso il termine " incerto " al posto del greco ἄδηλον). Ma se la faccenda è arrivata ad un punto tale che non sussiste alcuna differenza tra il modo in cui le rappresentazioni si presentano a chi è malato e quello in cui si presentano a chi è sano, nessuno potrebbe avere la piena sicurezza della propria sanità mentale. Ma pervenire volutamente a questo risultato è gran follia!

In maniera puerile, a dire il vero, essi si appigliano alle somiglianze dei gemelli o a quelle dei sigilli impressi da un anello.

Nessuno di noi nega l'evidenza della somiglianza, dal momento che questa si riscontra in una infinità di cose. Ma se, per eliminare la conoscenza, è sufficiente la marcata somiglianza che sussiste tra un grande numero di oggetti, perché non vi appagate di ciò, dato che ve lo concediamo anche noi, e perché vi ostinate, invece, a sostenere piuttosto una cosa che la natura non tollera, ossia che ciascun oggetto, nel suo proprio genere, non è tale quale è realmente e che tra due o più oggetti è impossibile alcuna comunanza che sia assolutamente indifferenziata? Ammettiamo pure che tra loro le uova siano molto simili alle uova e le api alle api: perché, allora, continui a ostinarti e che cosa pretendi con i tuoi gemelli? Ti viene concesso che essi sono simili, e avresti potuto esserne pago. Ma no! Tu vuoi che essi siano identici in tutto e per tutto, e non già simili: ma questa è una cosa assolutamente impossibile!

Poi fai ricorso proprio a quei " fisici " che soprattutto nel- 55
l'Accademia vengono presi in giro [69] e dai quali neppure tu,

69. Di questa canzonatura accademica contro i fisici sono esempi in Cic. *De divin.* II, XIII, 30; XXVI, 57; LVIII, 120; LXIV, 133; LXVII, 137.

tra poco, saprai stare in guardia, e affermi che, secondo Democrito [70], i mondi sono numericamente infiniti e che, senza dubbio, alcuni non sono soltanto simili tra loro, ma perfettamente e assolutamente uguali sotto ogni profilo, fino al punto che tra di essi non sussista alcuna differenza, e che sono, anche questi ultimi, numericamente infiniti, e che lo stesso vale per gli esseri umani. In un secondo momento, però, tu vieni a pretendere che, se tra un mondo e un altro c'è tanta uguaglianza da non esserci tra loro la benché minima differenza, ti si conceda che anche in questo nostro mondo ci siano cose tanto uguali tra loro da non presentare alcun segno di differenza o di distinzione. " Perché, infatti – tu dirai –, da quegli atomi da cui, secondo Democrito, sono generate tutte le cose, negli altri mondi, che pur sono numericamente infiniti, non c'è mera possibilità che esistano, ma esistono realmente infiniti Quinti Catuli, mentre in questo mondo, che pur è così grande, non si può produrre neanche un solo altro Catulo? " [71].

XVIII, 56 In primo luogo tu mi accusi presso il tribunale di Democrito; ma io non gli do il mio assenso, † anzi, piuttosto proprio lui può essere messo sotto accusa [72] † per il fatto che con molta chiarezza è stato dimostrato da filosofi più raffinati di lui l'appartenenza di proprietà singole ad oggetti singoli.

Rendi pure quegli antichi Servili [73], che furono gemelli, tanto somiglianti tra loro quanto vuole la tradizione: pensi tu, forse, che essi furono addirittura identici? " Fuori casa non venivano distinti ". Ma in casa sì! " Dagli estranei no ". Ma dai familiari sì! E non vediamo capitare di solito che proprio quelle persone che non avremmo mai creduto di poter riconoscere distintamente, con un po' di consuetudine riusciamo a distinguerle tra loro con tanta agevolezza da avere l'impressione che esse non si somiglino affatto?

57 Battiti ora come vuoi: non mi opporrò; anzi ti concederò che persino quel " saggio " – al quale si riferisce tutto il nostro

70. Cfr. 68 A 80-81 Diels-Kranz.

71. È probabile che in questa sezione del *Lucullus*, come in altre, Cicerone abbia ampiamente utilizzato il Περὶ ἐποχῆς di Clitomaco.

72. L'integrazione è suggerita dal Marmorale.

73. Si tratta di Publio e Quinto Servilio, vissuti durante la prima guerra punica: la loro perfetta somiglianza li faceva paragonare ai due re di Sparta Proclo ed Euristene (cfr. HERODOT. VI, 52; CIC. *De divin.* II, XLIII, 90-91).

attuale dialogo –, quando gli si presentano oggetti simili di cui egli non possiede contrassegni precisi, tratterrà il suo assenso e non lo concederà a nessun'altra rappresentazione che non sia stata tale da non poter essere falsa. Eppure egli non solo rispetto agli altri oggetti avrà una certa abilità che gli rende possibile la distinzione delle cose vere da quelle false, ma anche rispetto a somiglianze come codeste dovrà servirsi di un'assidua frequenza: come la madre distingue i gemelli per l'abitudine che ha di guardarli, così tu riconoscerai quelle rappresentazioni, se ti sarai abituato ad esse.

Tu vedi bene come sia divenuta proverbiale la somiglianza delle uova tra loro! Tuttavia ci è stato tramandato anche il seguente aneddoto. Una volta a Delo, quando le cose lì andavano bene, c'era una gran numero di persone che di solito facevano grande allevamento di galline per far denaro: ebbene bastava che questi competenti dessero un attento sguardo all'uovo e quasi sempre sapevano dire quale gallina l'aveva fatto!

Ma questo fatterello non ce la spunta contro di voi, giacché 58
a voi basterebbe che quelle uova non le riuscissimo a riconoscere noi. Difatti non darei il mio assenso al fatto che questo è l'uovo che cercavamo, per nulla più che se tra quelle uova non ci fosse la benché minima differenza. Io, infatti, rispetto la norma di giudicare vere quelle rappresentazioni che hanno qualità tali da non potere essere false. Da questa norma non mi è lecito staccarmi neppure, come si dice, " per lo spazio di un dito " [74], allo scopo di evitare una confusione generale: ché, se si annullasse ogni differenza, andrebbe distrutta non solo la comprensione del vero e del falso, ma anche la natura.

È da ritenersi un'assurdità anche quello che voi altri siete soliti dire: che, cioè, quando le rappresentazioni s'imprimono nell'anima, voi non intendete dire che tra quelle stesse impressioni non sussista differenza alcuna, ma che questa differenza non si riscontra, invece, tra le forme ideali di quelle rappresentazioni [75]. Quasi che non venissero giudicate per mezzo

74. Per questa locuzione cfr. PLAUT. *Aulul.* 55-56.

75. Tanto i Filoniani quanto gli Antiochiani si rifacevano, a modo loro, all'idealismo di Platone: i primi per dargli una svolta scettico-probabilistica, i secondi per adeguarlo al dommatismo della Stoa.

delle idee quelle rappresentazioni che non riscuoteranno alcuna credibilità, una volta che sia stato eliminato il contrassegno del vero e del falso!

59 Ma la cosa più assurda di tutte sta nella vostra affermazione di attenervi al " probabile ", qualora niente ve lo impedisca.

Anzitutto, quale possibilità avete voi di non esserne impediti, dal momento che non c'è distacco tra vero e falso? In secondo luogo, qual è il giudizio del vero, dal momento che esso è comune a quello del falso? Di qui è venuta fuori, di necessità, quella celebre ἐποχή – vale a dire la sospensione dell'assenso –, nel sostenere la quale è stato più coerente Arcesilao, se è vero quanto certuni [76] pensano a proposito di Carneade. Se, infatti, niente è percepibile – e tale è stato il parere di entrambi costoro –, bisogna eliminare l'assenso, giacché non c'è leggerezza maggiore che dare l'approvazione a un qualcosa senza averne già conoscenza. Ieri [77], invece, sentivamo anche ripetere che Carneade, di solito, si lasciava andare fino al punto da affermare che di tanto in tanto il saggio seguirà l'opinione, vale a dire l'errore. Per conto mio, almeno, la comprensibilità di una qualche cosa – di ciò sto discutendo fin troppo già da un bel pezzo – è meno certa del fatto che il saggio non segua affatto l'opinione, vale a dire del fatto che egli non dia l'assenso ad una cosa che è falsa o ignota.

60 Ci resta da discutere la loro affermazione secondo la quale, allo scopo di scoprire la verità, sarebbe indispensabile produrre argomentazioni " a favore di tutto e contro tutto ". Ma voglio proprio constatare che diamine hanno scoperto costoro!

" Non abbiamo il vezzo – dice l'Accademico – di metterlo in mostra ". Ma cosa vogliono dire codesti vostri misteri? Perché tenete nascosto il vostro punto di vista, come se fosse una vergogna? " Perché i nostri allievi – risponde lui – si lascino guidare dalla ragione piuttosto che dall'autorità! ". E perché non da tutte e due? Sarebbe peggio, forse? L'unica cosa che non tengono nascosta è questa: che non esiste nulla che sia percepibile. Ma, nel dire questo, non c'è nocivo autoritarismo? A parer mio, ce ne sta a iosa! Chi, infatti, avrebbe

76. L'allusione è diretta piuttosto a Filone che a Clitomaco (cfr. XXIV, 78).
77. Nel discorso di Catulo nell'opera omonima.

seguito dottrine così smaccatamente e palesemente stravaganti e false, se Arcesilao – e molto più di lui Carneade – non avessero avuta tanta dovizia di argomentazioni e tanta efficacia oratoria?

Ecco, suppergiù, quello che sosteneva Antioco sia in quella XIX, 61
occasione ad Alessandria sia molti anni dopo, e con fermezza molto più energica, mentre era con me in Siria, poco prima di morire.

Ma, ora che la mia causa è stata validamente patrocinata, non esiterò a volgere un'esortazione a te (e qui faceva il mio nome), che sei mio carissimo amico e di alcuni anni più giovane di me. Proprio tu, pur avendo esaltato con tanti elogi la filosofia e pur essendo riuscito a rimuovere il dissenso del nostro Ortensio [78], ti metterai a seguire quella corrente filosofica che fa un guazzabuglio di vero e di falso, che ci dispoglia della facoltà di giudicare, ci priva di ogni assenso, ci fa orbi dei nostri sensi? Persino i Cimmeri, ai quali un qualche dio o la natura o la posizione geografica in cui si trovano aveva strappato la vista del sole, erano assistiti, tuttavia, dai bagliori del fuoco, di cui potevano servirsi come luce; costoro, al contrario, cui tu batti le mani, hanno diffuso intorno a sé tante tenebre, senza lasciare neppure una favilla che ci permetta di sogguardare; e se noi ci mettessimo sulle loro orme, rimarremmo legati da tali catene che non potremmo fare neppure un passo avanti. Infatti, con l'eliminazione dell'assenso, essi hanno tolto di 62
mezzo ogni moto dell'anima e ogni attività pratica; e questo non solo è ingiusto, ma è addirittura impossibile che accada. Sta attento, poi, che proprio tu non hai affatto il diritto di difendere codesto modo di pensare. Tu, che pur hai disvelato i più occulti segreti e li hai tratti alla luce, e hai detto – sotto giuramento! – di essertene " accertato " (e lo avrei potuto fare anch'io, che da te ne ero stato informato), proprio tu ti metterai a dire che non esiste niente che sia possibile conoscere, comprendere, percepire? Ti prego, cerca di non sminuire, tu proprio, a poco a poco anche il fascino autorevole di quelle tue bellissime gesta! » [79].

78. Non con l'*Hortensius*, che fu scritto quando già Ortensio era morto, ma con assidue conversazioni familiari.

79. Lucullo allude alla lotta di Cicerone contro Catilina e in particolare al passo IV, 10 della prima *Catilinaria*. Il frequente uso che Cicerone faceva

63 Con queste parole Lucullo pose fine al discorso.

Ortensio era pieno di ammirazione (e ne aveva dato continuamente segni mentre Lucullo parlava, fino al punto da alzare sovente le mani; né c'era da stupirsene, dato che, a parer mio, non si erano mosse mai obiezioni così penetranti contro l'Accademia) e un po' per celia, un po' perché così effettivamente la pensava (questo io non riuscivo a distinguerlo molto bene), cominciò ad esortarmi ad abbandonare quella maniera di pensare.

A questo punto intervenne Catulo dicendo: « Se sei stato messo in crisi da questo discorso che Lucullo ha tenuto con una memoria così fresca e con tanta diligenza e dovizia di argomentazioni, non mi credo obbligato ad impedirti di cambiare opinione, se così ti sembra opportuno. Ma una sola cosa non potrei credere: che tu ti lasci smuovere dalla sua autorevolezza. Egli ti ha dato solo un avvertimento – soggiunse con un sorrisetto –, cioè di stare in guardia che qualche malizioso tribuno della plebe (e tu vedi che di codesta genia ce ne sarà sempre ad ufo) ti possa prendere per il bavero e chiederti, nell'assemblea popolare, quale coerenza è mai la tua, dal momento che non ammetti la possibilità di fare alcuna scoperta con certezza, mentre nel passato hai asserito di " esserti accertato ". Per favore, non fartene spaventare! Per quanto, poi, concerne l'attuale dibattito, preferirei il tuo dissenso da Lucullo; ma se ti arrendi, non me ne stupirò gran che. Ricordo, infatti, che lo stesso Antioco [80] – che pur l'aveva pensata diversamente per tanti anni – mutò parere non appena ne vide l'opportunità ».

XX, 64 Quanto Catulo ebbe smesso di dir questo, tutti stavano a guardare pur me. Allora io, agitato non meno di quello che mi suole capitare nei processi più importanti, esordii con un discorso di questo tenore: « O Catulo, io sono rimasto scosso dal discorso di Lucullo sull'attuale tema, in quanto egli è una persona cólta, ricca di risorse spirituali, preparata e non ha tralasciato niente di quanto si potesse dire in difesa della sua causa; ma non sono rimasto scosso, tuttavia, fino a tal segno

del termine « comperisse » o « compertum habeo » trasformò l'espressione in un ritornello canzonatorio contro lo stesso oratore.

80. Antioco, infatti, aveva seguito Filone e il probabilismo per lunghi anni (cfr. XXII, 69).

da perdere la fiducia di potergli dare una risposta: eppure il suo così grande prestigio stava lì lì per trascinarmi alla deriva, se tu non fossi intervenuto col tuo, che non è da meno. Affronterò il problema, allora; ma prima farò poche precisazioni, per così dire, a difesa della mia reputazione.

Se io, spinto dal desiderio di far bella figura o dalla pas- 65
sione per le polemiche, mi sono dedicato soprattutto a questo indirizzo filosofico, credo che se ne debba riversare la colpa non solo sulla mia stoltezza, ma anche sul mio modo di vivere e sul mio carattere. Se è vero che in faccende di scarsissimo rilievo si biasima l'ostinazione e viene rintuzzata la mala fede, potrei, forse, nutrire l'intento di fare un'aspra polemica con gli altri e di trascinare nell'inganno loro e me stesso in faccende che riguardano ogni condizione e ogni norma di tutta intera la vita? Pertanto, se non stimassi un fuor d'opera, in una simile discussione, far quello che di solito si fa nei dibattiti politici, mi metterei a giurare su Giove e sugli Dei Penati che ardo dal desiderio di scoprire la verità e di avere un pensiero che corrisponda alle parole.

E come non potrei bramare di trovare il vero, dal momento 66
che sono pago di trovare un qualcosa che ad esso è somigliante? Ma, come ritengo che sia la cosa più bella vedere la verità, così è la cosa più brutta dare il consenso al falso invece che al vero.

Io personalmente non ho tali requisiti da non dare talora l'approvazione al falso, da non dare mai l'assenso, da non abbassarmi mai ad opinare: ma noi stiamo facendo l'indagine sul " saggio ". Per conto mio, sono un grande opinatore (non sono, per la verità, un saggio!) e vado orientando le mie elucubrazioni non su quella piccola Cinosura in cui

Come una guida notturna han fidanza in alto mare i Fenici [81],

come afferma Arato, e drizzano meglio il timone seguendo quella

Che, col suo giro più interno, in orbita breve si volve [82],

81. ARAT. *Phaen.* 39.

82. *Ibid.* 43. Per l'improprietà delle due autocitazioni cfr. L. GAMBERALE, *Tradizione indiretta di Cicerone in Cicerone: le opere poetiche*, « Ciceroniana », I, Roma, 1973, p. 110.

ma le oriento su Elice e sulle ben palesi stelle dell'Orsa, vale a dire su questi ragionamenti di più ampio raggio e non su quelli che vanno tanto per il sottile. E di qui derivano i miei più gravi errori e vagabondaggi!

Ma, come dicevo, l'indagine non ha per oggetto me, bensì il saggio. Infatti, quando codeste rappresentazioni sono riuscite ad eccitare con vivacità il mio intelletto e i miei sensi, io le accetto e talora do loro anche il mio assenso, ma tuttavia non le capisco a fondo, giacché reputo che a fondo nulla si può percepire. Saggio io non sono: pertanto cedo alle rappresentazioni e non riesco ad opporvi resistenza. Invece Arcesilao pensa che la forza del saggio risieda appunto in questo, ossia nel non lasciarsi abbindolare, nel badare a non farsi ingannare, e almeno sotto questo profilo è d'accordo con Zenone. Infatti l'errore, la leggerezza, il buttarsi a capofitto sono le cose che maggiormente distano dalla concezione che noi ci siam fatti circa la gravità del saggio.

Perché, allora, dovrei mettermi a parlare della " fermezza del saggio? " Anche tu, o Lucullo, ammetti che egli non opina nulla. E, visto che tu l'approvi, lasciami anticipare un po' le mie future tesi (ben presto, comunque, ritornerò al rispetto dell'ordine!), e considera già da ora il valore della dimostrazione seguente:

XXI, 67 " Se il saggio darà qualche volta l'assenso a qualcosa, talora egli opinerà anche; ma egli non opinerà mai; epperò non darà l'assenso a nessuna cosa ".

A questa dimostrazione si atteneva Arcesilao [83], giacché egli dava conferma alla prima e alla seconda premessa. Carneade, invece, talvolta rendeva affermativa la seconda premessa, ammettendo che " certe volte " il saggio dà il suo assenso. Ne veniva, di conseguenza, che il saggio " opina anche ", cosa che tu fai bene a non ammettere, a parer mio. Ma la prima premessa – quella, cioè, secondo cui, se il saggio darà l'assenso, opinerà anche – è ritenuta falsa dagli Stoici e dal loro zelante adepto Antioco: costoro, infatti, sostengono che il saggio è in grado di distinguere il falso dal vero e l'impercettibile dal percettibile.

83. Per questa posizione arcesilea cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 153-157.

A me, invece, sembra in primo luogo che, anche ammessa 68
la possibilità di percepire qualcosa, ciò nonostante, la stessa abitudine all'assenso sia rischiosa e sdrucciolevole. Ragion per cui, poiché risulta erroneo dare l'assenso a un qualcosa che sia falso o ignoto, è preferibile astenersi da ogni assenso, per evitare che si cada in errore, qualora si proceda con troppa disinvoltura. Difatti le cose vere e quelle false, le cose impercettibili e quelle percettibili (se pur, di queste ultime, ve ne sono; ma ciò lo esamineremo ben presto) sono così confinanti tra loro che il saggio non dovrebbe affidarsi ad una posizione così rischiosa. Se, al contrario, assumerò da parte mia che non esiste proprio nulla di percepibile, e accetterò la tua ammissione – ossia che il saggio non formula opinione alcuna –, risulterà bello e dimostrato il fatto che il saggio tratterrà ogni suo assenso. Sicché devi vedere proprio tu se preferisci questa conclusione oppure quella secondo cui il saggio formuli una qualche opinione.

Ma tu dirai: " Nessuna delle due! ". Cerchiamo, allora, di dimostrare che niente si può percepire: difatti, appunto su ciò verte tutta la nostra polemica.

Prima, però, dovrò fare un po' i conti con Antioco, il quale XXII, 69
proprio queste dottrine, di cui sto prendendo le difese, imparò alla scuola di Filone per un lasso di tempo così lungo che, secondo l'opinione generale, nessuno rimase allievo più a lungo di lui, e scrisse su quegli argomenti con molto acume, e poi nella vecchiaia se ne fece accusatore con accanimento non più grande di quanto precedentemente ne fosse stato difensore abituale. Ma, sebbene egli abbia conservato la sua acuta intelligenza, tuttavia il suo prestigio si è andato eclissando a motivo della sua incoerenza. Ed io sono curioso di sapere come brillasse il giorno che gli svelò quel " segno indicativo del vero e del falso " [84] la cui esistenza egli aveva avuto per molti anni la consuetudine di negare.

Ma ha egli davvero escogitato un nuovo sistema filosofico? Sta ripetendo le stesse cose degli Stoici! Si è pentito del suo antico modo di pensare? Perché, allora, non è passato ufficialmente a filosofi di altri indirizzi, e soprattutto agli Stoici?

84. Circa il carattere dommatico del segno « indicativo » e il contrasto con quello « commemorativo » accettato dagli Scettici cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 141 segg.

È stata sempre una loro caratteristica codesto disaccordo con noi! Ebbene? Forse egli si vergognava di Mnesarco, forse di Dardano, che allora erano in Atene i capi più rappresentativi degli Stoici? [85] Egli non si allontanò mai da Filone, se non dopo che incominciò ad avere, anche lui, un uditorio!

70 Ma in base a quale pretesto fu richiamata in vita, in un batter d'occhio, l'Accademia " Antica? " Forse che egli intendesse conservare l'alto prestigio di quel nome, mentre in realtà se ne staccava? C'era pure chi attribuiva questo suo comportamento alla vanagloria e al fatto che egli nutriva l'illusione che i suoi discepoli sarebbero stati chiamati " Antiochei ". A me, invece, pare piuttosto che egli non ce la facesse più ad affrontare l'assalto di tutti gli altri filosofi. Infatti, per quanto concerne tutti costoro, esiste tra loro una notevole comunanza di vedute: invece questo modo di pensare degli Accademici è l'unico a non ricevere l'approvazione degli altri pensatori.

Egli, pertanto, se ne staccò, ma, come quelli che non sopportano il sole alle Botteghe Nuove se ne vanno a passeggio all'ombra delle Botteghe Vecchie di Menio [86], così lui, grondante di sudore, si mise a deambulare all'ombra degli Acca-
71 demici Antichi. Nel tempo in cui gli andava a genio la teoria dell'inconoscibilità di tutte le cose aveva l'abitudine di servirsi, a mo' di argomentazione, della domanda se il celebre Dionisio di Eraclea [87], in base a quell'infallibile " segno di riconoscimento " in virtù del quale voi sostenete che bisogna dare l'assenso, fosse riuscito a capire ciò che aveva sostenuto per molti anni fidando nell'insegnamento di Zenone (ossia che è buono solo quello che è onesto) oppure ciò di cui si era fatto poi abitualmente difensore (ossia che l'onestà è vuoto nome e che sommo bene è il piacere); ebbene, prendendo lo spunto dal mutamento di rotta effettuato da Dionisio, Antioco intendeva dimostrare che nella nostra anima non ci può essere alcun segno

85. Circa questi due stoici panezíani cfr. *Stoic. phil. ind. herc.* col. 78; POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 500-1.

86. Le vecchie *tabernae* presso il foro erano state distrutte da un incendio e poi furono ricostruite ad opera del censore Menio intorno al 338 a. C. (cfr. LIV. XXVI, 27): era una specie di Via dei Condotti dell'antichità.

87. Questo pensatore, già seguace di Zenone di Cizio, si era poi convertito all'Epicureismo ed era stato il quarto scolarca del Giardino (cfr. DIOG. LAERT. VII, 166; CIC. *De fin.* V, XXXI, 94, ove la causa della conversione è attribuita ad un'insopportabile malattia agli occhi).

lasciato dal vero senza che ci possa essere, allo stesso modo, anche il segno lasciato dal falso. Così fece in modo che anche gli altri, nelle loro argomentazioni, si servissero di lui come esempio, proprio nella stessa guisa in cui egli si era servito di Dionisio.

Ma con Antioco regoleremo più a lungo i nostri conti in altra occasione: ora torniamo a quello che hai detto tu, o Lucullo.

E anzitutto vediamo che cosa significa la tua affermazione xxiii, 72
iniziale [88], ossia che noi evochiamo i filosofi antichi allo stesso modo come gli arruffapopolo hanno l'abitudine di nominare uomini illustri che pur seguirono la causa popolare. Ma quei demagoghi, nel sostenere cause non buone, vogliono apparire simili ai buoni; noi, invece, diciamo di avere gli stessi punti di vista che anche voi ammettete essere stati quelli condivisi dai più celebri filosofi.

Anassagora [89] sostenne che la neve è nera: lo tollereresti tu, se lo dicessi anch'io? Neppure se ne facessi appena affiorare il sospetto! Anassagora, chi è costui? Forse un sofista (era questo il nome che si dava a quanti professavano filosofia per esibizionismo e per lucro)? No, anzi fu somma la gloria della sua serietà e del suo ingegno.

Che dirò di Democrito? Chi potremmo mettergli alla pari 73
non solo per la grandezza delle doti naturali, ma anche per la profondità del pensiero? Ebbene, egli osò fare questo preambolo: " Queste sono le mie affermazioni a proposito dell'intero universo " [90]. Egli professò di saper trattare di tutto, senza alcuna eccezione: nulla, infatti, ci potrebbe essere al di fuori dell'universo! Eppure a questo filosofo chi non darebbe la preferenza rispetto a un Cleante, a un Crisippo, agli altri " moderni " che, messi a confronto con lui, sembrano essere cittadini di quinta classe? [91] Tuttavia egli non arriva a sostenere quello che sosteniamo noi, che non neghiamo l'esistenza di un qual-

88. In V, 13.

89. Cfr. 59 A 97 Diels-Kranz; Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 33; *Adv. log.* I, 90.

90. Cfr. 68 B 165 Diels-Kranz. Queste parole erano all'inizio del Περὶ φύσεως di Democrito (cfr. Diog. Laert. IX, 46).

91. L'ultima classe degli aventi diritti civili secondo la costituzione serviana (cfr. Hor. *Serm.* I, 2, 47).

cosa di vero, ma soltanto la possibilità di percepirlo. Egli, invece, nega completamente l'esistenza della verità; dice che i sensi non sono oscuri, ma " offuscati dalle tenebre " [92] (è questo l'aggettivo che conferisce loro). E quegli che ebbe per lui la massima ammirazione, Metrodoro di Chio [93], all'inizio del libro che ha per titolo *Sulla natura*, dichiara: " Io dico di non sapere se noi sappiamo qualcosa o non sappiamo niente, e di non sapere neanche questo stesso nostro sapere-o-non-sapere, e neanche, insomma, se esista qualcosa o non esista ".

74 A te pare che Empedocle sia un esagitato [94]; a me, invece, sembra che egli emetta voci che sono pienamente all'altezza degli argomenti da lui trattati. Forse che egli ci rende ciechi o ci fa orbi degli altri sensi, quando pensa che poco grande è la loro attendibilità nel giudicare gli oggetti che cadono sotto di essi?

Parmenide e Senofane [95] – in versi meno risonanti, ma pur sempre in versi – quasi con indignazione sgridano l'arroganza di quelli che ardiscono affermare di sapere, mentre in realtà non è possibile saper nulla.

Ma tu dicevi [96] che tra costoro non bisogna includere Socrate e Platone. E perché? Forse non esiste nessun altro che io potrei includervi con maggiore certezza! Ho l'impressione di essere vissuto insieme con loro, tante sono le loro conversazioni rimaste per iscritto da cui risulta impossibile mettere in dubbio che Socrate sia stato del parere che nulla si può sapere: ne eccettuò una sola cosa, quella di " sapere di non sapere " [97], e nulla più. Che dire di Platone? Egli certamente non avrebbe continuato ad esporre queste parole in tanti libri, se non le avesse condivise: non avrebbe, infatti, avuto motivo di star dietro all'" ironia " di un altro e, soprattutto, d'insistere su di essa ad ogni piè sospinto [98].

92. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 139. *Tenebricosus* è l'aggettivo usato da Catullo (III, 11) per indicare il cammino dell'Averno.

93. Per questo allievo di Democrito e maestro di Ippocrate cfr. EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 19, 5; SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 88; DIOG. LAERT. IX, 58.

94. Cfr. V, 14.

95. Per questa interpretazione scettica degli Eleati cfr., tra l'altro, SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 110 segg.; DIOG. LAERT. IX, 71-74.

96. In V, 11.

97. Cfr. CIC. *Varro*, IV, 15-18.

98. Così viene controbattuta l'interpretazione luculliana di V, 15.

Non hai forse l'impressione che io non mi stia limitando xxiv, 75
a fare, come Saturnino [99], il nome di quegli uomini illustri, ma che faccio persino l'imitazione esclusivamente di chi è illustre e celebre? Eppure ne avevo in serbo anche di fastidiosi per voi, quantunque non troppo preclari: Stilpone [100], Diodoro [101], Alessino [102], ai quali appartengono alcuni sofismi tortuosi e forniti di pungiglione (è questo il nome che si dà a certe dimostrazioni ingannatrici).

Ma perché chiamare a convegno costoro, dal momento che ho a mia disposizione Crisippo, il quale è ritenuto il puntello del portico degli Stoici? Quante affermazioni egli ha fatto contro i sensi, quante contro tutte quelle cose cui si dà di solito l'approvazione! " Però le ha anche confutate ", dite voi. Per conto mio non la penso così; ma poniamo pure che le abbia confutate: certamente non avrebbe raccolto tante argomentazioni, che con grande probabilità ci potrebbero trarre in inganno, se non si fosse accorto che non è agevole opporvi resistenza. È che 76
ve ne pare dei Cirenaici, filosofi da non sottovalutare affatto, i quali negano la possibilità di percepire alcun oggetto esterno e limitano la percezione alle sole cose che si sentono per un contatto interiore, come il dolore o il piacere, e professano di non sapere il colore o il suono di un oggetto, ma di accorgersi solamente di provare, in certo modo, certe affezioni? [103]

Ma basta con le testimonianze autorevoli. Comunque, tu mi chiedevi [104] se io non reputassi che, tanti secoli dopo quegli antichi filosofi, le indagini eseguite con sì grande zelo da tanti uomini d'ingegno siano riuscite a scoprire la verità. Quali scoperte, in realtà, siano state fatte, lo vedrò fra poco, e tu stesso farai da giudice.

Che, poi, Arcesilao non abbia polemizzato con Zenone per

99. Il demagogo cui ha alluso Lucullo in V, 13.

100. Uno dei massimi esponenti della scuola megarica: fu, tra l'altro, maestro dello stoico Zenone (cfr. Diog. Laert. VII, 2 = test. 168 Döring).

101. Diodoro Crono, il massimo dialettico dei Megarici (cfr. test. 76 Döring).

102. Alessino di Elide, discepolo di Eubulide di Mileto, polemizzò molto contro Zenone e la Stoa (cfr. Diog. Laert. II, 109-110; Sext. Emp. *Adv. phys.* I, 104, 108).

103. Cfr. Diog. Laert. II, 86, 92; Sext. Emp. *Adv. log.* I, 190-200; Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, pp. 495 segg.

104. In VI, 16.

astio, ma col solo intento di scoprire la verità, si evince da quanto segue.

77 Tutti i filosofi precedenti non solo avevano constatato, ma avevano asseverato che l'uomo non può limitarsi ad opinare e che il saggio non solo non può, ma addirittura non deve opinare. Ad Arcesilao questo modo di pensare parve non solo esatto, ma anche moralmente corretto e degno del saggio. È probabile che egli chiedesse a Zenone che cosa sarebbe accaduto nel caso che né il saggio potesse percepire cosa alcuna né fosse pertinenza del saggio formulare un'opinione. Zenone, io credo, rispose che il saggio non si limiterà all'opinione, giacché, a parer suo, non manca un qualcosa che è possibile comprendere. E quale sarebbe questo qualcosa? " La rappresentazione ", credo che Zenone rispondesse. Ma qual è l'essenza della rappresentazione? Io penso che a questo punto Zenone se ne sia uscito con questa definizione: " È l'impressione, il segno e la forma che derivano da ciò-che-è, così come esso è " [105]. Poi Arcesilao, probabilmente, gli chiese se questo valesse anche nel caso che la rappresentazione vera avesse le stesse caratteristiche di quella falsa. A questo punto Zenone osservò con acutezza che non esiste alcuna rappresentazione che si possa percepire nel caso che essa, provenendo da ciò-che-è, abbia le stesse caratteristiche che potrebbe avere provenendo da ciò-che-non-è. Giustamente Arcesilao acconsentì che si aggiungesse alla definizione la precisazione che è impossibile concepire tanto il falso quanto il vero, nel caso che quest'ultimo abbia le stesse caratteristiche del falso. Egli, però, si immerse in quelle discussioni per mostrare che nessuna rappresentazione derivante dal vero ha tali caratteristiche da non poter derivare, conservandole identiche, anche dal falso.

78 Ecco l'unica discussione rimastaci fino ad oggi. Difatti l'affermazione che " il saggio non darà l'assenso a nulla " non concerneva questo dibattito. Restava aperta la possibilità che il saggio non percepisse nulla e che, tuttavia, formulasse opinioni: il che si dice abbia avuto l'approvazione di Carneade. Per conto mio, io accordo fiducia a Clitomaco più che a Filone o a Me-

105. Cfr. VI, 18.

trodoro [106], e ritengo che Carneade si sia limitato a mettere a tema questo punto, senza, però, darne una dimostrazione.

Ma accantoniamo questo problema. Una cosa è certa e cioè che, una volta eliminata la possibilità di opinare e di percepire, si ha, come conseguenza, la sospensione di ogni assenso: sicché, se io dimostrerò l'impossibilità di percepire cosa alcuna, tu dovrai ammettere che non darai mai il tuo assenso.

Ma che cosa c'è di percettibile, se neppure i sensi ci an- XXV, 79
nunciano il vero? Tu, o Lucullo, li difendi con luoghi comuni [107]. Ma l'assurdità di codesta tua difesa è stata già da me rilevata, per l'appunto, ieri [108], con una lunga dissertazione contro i sensi che sembrava un fuor d'opera. Tu, invece, sostieni che non ti lasci convincere né dal remo spezzato né dal collo della colomba. Ma, in primo luogo, tu mi dovresti dire perché non ti convinci. Difatti io provo la sensazione che nel remo non c'è realmente quello che sembra esserci e che nella colomba appare una pluralità di colori, ma in realtà non ce n'è più di uno solo. In secondo luogo, io non ho detto proprio niente oltre a ciò?

" Rimangano pure queste vostre obiezioni – tu risponderai –; tuttavia il vostro punto di vista resterebbe bloccato: Epicuro, infatti, sostiene che i suoi sensi sono veraci! ". Dunque tu hai sempre pronto un filosofo a darti la garanzia, e per giunta uno che patrocina la causa a suo rischio e pericolo. Epicuro, infatti, spinge la sua tesi fino al punto da dire che, se nell'intera vita un solo senso ha mentito una volta sola, non bisogna mai accordar fiducia a nessun senso. Questo, in verità, significa aver 80
piena fiducia nei propri testimoni e perseverare nell'errore. Così l'epicureo Timagora [109] sostiene di non aver mai visto, per il semplice fatto che egli si stravolgesse gli occhi, uscire due fiammelle da una sola lucerna: a suo avviso l'errore sta-

106. Cicerone, rifacendosi alla fonte più diretta di Carneade, mira – almeno in questo passo – ad evitare le interpretazioni alquanto attenuate del Carneadismo che erano state proposte da Metrodoro di Stratonica e da Filone di Larissa prima che quest'ultimo aprisse la polemica contro Antioco e facesse macchina indietro (cfr. AUGUSTIN. *Contra Acad.* III, 41).

107. In VII, 19. Secondo Cicerone le affermazioni di Lucullo a favore della conoscenza sensibile sono fondate su artifici retorici (τόποι).

108. Nel *Catulus*.

109. Visse nel II sec. a. C. e si interessò soprattutto di questioni politiche e letterarie (cfr. PHILIPPSON, *Der Epik. Timag.*, « Berliner Philol. Woch. », 1918, p. 1072). Rilievi simili a quelli di Timagora sono in LUCRET. IV, 465 segg.

rebbe, infatti, nell'opinione e non già negli occhi: come se si stesse ricercando quale sia realmente un oggetto e non già quale esso appaia. Se anche lui la pensa così, è simile ai suoi maestri; tu, invece, che pur hai la possibilità di dire che alcune rappresentazioni sono vere per i sensi e altre sono false, come fai a distinguerle? E ti prego: smettila di ricorrere a luoghi comuni: cose come codeste, a casa nostra, ne nascono a bizzeffe!

Tu vuoi sapere [110] cosa risponderei se un dio mi chiedesse: " Se i tuoi sensi sono sani e intatti, che altro diamine vuoi tu? ". Magari me lo chiedesse! Ascolteresti dalle mie labbra come ci ha maltrattati! [111].

Quale distanza prenderemo che sia adatta a farci scorgere il vero? Da questo posto io vedo la villa di Catulo a Cuma; vedo la zona della mia villa di Pompei: ma la villa di Pompei non la distinguo, eppure non c'è in mezzo alcun ostacolo, ma è la mia pupilla che non può spingersi oltre. Che spettacolo affascinante! Vediamo Pozzuoli, ma non riusciamo a scorgere il nostro amico Publio Avianio [112] che, forse, sta passeggiando sotto il portico di Nettuno [113].

81 " Ma – obietti tu – quel tale [114] di cui non mi sovviene il nome e che di solito viene menzionato nelle scuole, scorgeva gli oggetti a milleottocento stadi di distanza! ". Certi uccelli anche a distanza maggiore! Avrei, per questo, l'ardire di rispondere a codesto vostro dio che io non sono contento affatto di questi miei occhi. Egli dice che io, forse, ho la vista migliore di quei pesci che non vengono visti da noi (eppure adesso essi stanno qui, sotto i nostri occhi) e che non riescono, neppur essi, a sogguardare di laggiù la nostra presenza: dunque, come per loro l'acqua, così per noi la densità dell'aria si diffonde d'intorno e fa d'attrito.

" Tuttavia – obietti tu ancora – non desideriamo di più ". Ebbene? Credi che la talpa abbia il desiderio della luce? Comunque, io mi lamenterei col dio non già di avere la vista

110. Cfr. VII, 19.

111. Cicerone si rifà qui alle polemiche neo-accademiche contro la concezione stoica della Provvidenza (cfr. *De nat. deor.* III, XXI, 65 segg.).

112. Per quest'amico di Cicerone cfr. *Ad fam.* XII, 75; 79.

113. Uno dei due portici di Pozzuoli; l'altro era quello di Ercole.

114. Si tratta di un certo Strabone che riusciva a scorgere da Lilibeo la flotta cartaginese che salpava dall'Africa (cfr. PLIN. *Nat. hist.*, VII, 85).

corta, ma di vedere il falso. Vedi là quella nave? A noi sembra di star fermi; ma a quelli che sono su di essa, sembra che questa villa si muova [115]. Vorrei sapere per quale motivo debba sembrare così; e, anche ammesso che tu trovi il motivo come meglio puoi – cosa su cui faccio tutte le mie riserve –, riuscirai a mostrare che non sei tu ad avere un testimone veritiero, ma che è quest'ultimo a commettere falsa testimonianza, non senza averne motivo.

Perché parlare della nave? Vedo che tu non fai conto del- XXVI, 82
l'esempio del remo: forse ne cerchi di più prestigiosi? E quale lo può essere più del sole, che i matematici sostengono essere oltre diciotto volte più grande della terra? Come ci sembra piccolino! A me pare quasi della misura di un piede. Ma Epicuro [116] reputa che esso potrebbe essere anche più piccolo di quanto sembra, ancorché non di molto; e pensa che non sia neppure molto più grosso dell'apparenza o che sia tanto grande quanto sembra, di guisa che gli occhi o non ci ingannano o, almeno, non ci ingannano molto. Essi ci potrebbero ingannare, comunque: dove va, allora, a finire la sua espressione: " se una sola volta . . .? " [117] Ma piantiamo in asso questo credulone, il quale pensa che i sensi non ingannino mai, neppure in questo momento, quando ci sembra che stia fermo quel sole lì, che pur si muove con tanta fretta che è impossibile anche immaginare la grandezza della sua velocità!

Ma, per accorciare il dibattito, vedete, ve ne prego, come 83
sia piccolo il tema del dissidio.

Ci sono quattro argomenti principali che dimostrano che non esiste nulla che sia conoscibile, percepibile, comprensibile, sulla qual cosa verte l'intera nostra indagine. Il primo di essi è l'esistenza di qualche rappresentazione falsa; il secondo è l'impossibilità di percepirla; il terzo è che, tra le rappresentazioni che non presentano alcuna differenza tra loro, non può risultare che alcune di esse siano percepibili e altre no; il quarto è che non esiste alcuna rappresentazione vera proveniente dal

115. Per l'esempio cfr. LUCRET. IV, 385 segg.; SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 107; *Adv. log.* I, 414; SEN. *Quaest. nat.* VII, 25, 7.

116. Cfr. DIOG. LAERT. X, 91 = p. 39, 2 ss. Usener. Epicuro assumeva una posizione di critica rispetto alla credenza popolare che stabiliva 1 : 18 come rapporto terra-sole (cfr., tra l'altro, STOB. *Phys.* p. 524 Heeren).

117. Cfr. XXV, 79.

senso alla quale non se ne accompagni un'altra falsa che, a sua volta, non è differente da quella e non è percepibile.

Di questi quattro argomenti fondamentali tutti ammettono il secondo e il terzo; Epicuro non ammette il primo; voi, con i quali si sta discutendo, ammettete anche quello [118].

Tutta la polemica si incentra sul quarto.

84 Orbene: chi vedeva, ad esempio, Publio Servilio Gemino [119], se credeva di vedere Quinto, incappava in una rappresentazione siffatta da non poter essere percepita, perché nessun segno distingueva il vero dal falso. Ma, una volta eliminato questo segno di distinzione, la rappresentazione vera non avrebbe potuto presentare alcun segno siffatto che non potesse essere falso, nel caso che si dovesse riconoscere Cotta, che fu per ben due volte console insieme con Gemino. Tu non ammetti una somiglianza così perfetta nella natura. Vuoi polemizzare ad ogni costo, ma con un avversario remissivo.

Non esiste questa somiglianza, ammettiamolo: ma certamente può sembrare che essa esista: essa, dunque, trarrà in inganno il senso. E se una sola somiglianza lo ingannerà, scenderà il dubbio su tutte quante le rappresentazioni: difatti, una volta eliminato quel giudizio che è indispensabile per effettuare un riconoscimento, anche se quella persona che ti sembra di vedere sarà proprio quella che ti sembra di vedere, tuttavia tu non fonderai il tuo giudizio su quel segno sul quale tu affermi che è indispensabile fondare il riconoscimento di qualcuno, al punto che non ci possa essere un segno falso che presenti le
85 stesse caratteristiche. Allora, dal momento che Publio Gemino può sembrarti Quinto, quale certezza hai tu che non possa sembrarti essere Cotta uno che non lo è, dato che egli sembra pur essere un qualcosa che non è?

Tu dici che [120] ogni cosa appartiene ad un suo proprio genere e che non esiste nulla di identico ad un'altra cosa. Ma questo è un postulato stoico, e non è, di certo, attendibile: che, cioè in tutto l'universo non c'è un sol pelo che sia tale quale un altro pelo, e così pure nessun chicco di grano. Sono affermazioni ben confutabili codeste! Ma non voglio mettermi a po-

118. Cfr. XXIV, 77.
119. Per l'esempio di questi due celebri gemelli cfr. XVIII, 56.
120. In XVI, 50.

lemizzare: alla nostra attuale causa non importa affatto se, nella rappresentazione di un oggetto, non si riscontri alcuna differenza nei minimi particolari e se sia impossibile contraddistinguerla anche nel caso che essa si riscontri. Ma, se non ci può essere una somiglianza tanto perfetta negli uomini, non c'è neppure nelle statue? Dimmi: forse Lisippo non avrebbe potuto creare un centinaio di Alessandri aventi le stesse caratteristiche, se avesse usato lo stesso bronzo, la stessa lega metallica, la stessa aria, la stessa acqua e tutto quanto il resto? Con quale contrassegno avresti potuto distinguerli tra loro? 86
Ebbene? Se in una cera identica, con questo mio anello, io imprimerò cento sigilli, quale segno di distinzione si potrà riscontrare, quando se ne vorrà effettuare il riconoscimento? Ti dovrai, forse, mettere alla ricerca di qualche sigillatore di professione, dal momento che sei riuscito a trovare quel celebre pollicoltore di Delo che sapeva riconoscere così bene le uova? [121]

Ma, in soccorso dei sensi, tu invochi l'arte e la sfrutti: XXVII
" Il pittore – tu dici [122] – vede quei particolari che non vediamo noi e, non appena il flautista ha emesso un soffio, subito l'esperto riconosce di che musica si tratta ". Ebbene? Non ti sembra che questo valga contro di te, dal momento che noi non riusciamo né a vedere né ad udire senza avere grande esperienza artistica, alla quale ben pochi si accostano, specialmente nel nostro paese? E di tutte quelle belle cose che hai dette – ossia le mirabili regole d'arte con cui la natura ha prodotto i nostri sensi e il nostro intelletto e l'intera struttura dell'uomo – perché non dovrei paventare di farmene un'opinione con leggerezza? Puoi tu anche asserire, o Lucullo, che esiste un qualche potere 87
che – certamente con prudenza e senno – ha creato o, per usare il tuo stesso vocabolo, ha " fabbricato " [123] l'uomo. Ma qual è codesta " fabbrica? " Dove è stata usata? Quando, perché, come? Sono disquisizioni ingegnose le vostre, sono discettazioni anche raffinate, ma, alla fine dei conti, rendetele almeno evidenti e non limitatevi ad asserirle. Ma sui problemi " fisici "

121. Cfr. XVIII, 57.
122. In VII, 20.
123. Cfr. X, 30.

parlerò appresso [124], e al solo scopo di non far sembrar bugiardo te, che poc'anzi [125] hai detto che io l'avrei fatto.

Ma, per venire ad esempi più chiari, mi metterò a sfoderare tutti quanti i fatti sui quali sono stati riempiti alcuni volumi interi non solo dai nostri, ma anche da Crisippo (a proposito del quale gli Stoici sogliono rammaricarsi del fatto che egli, nel produrre un'accurata ed esauriente raccolta di argomentazioni contro i sensi e l'evidenza e contro ogni esperienza e ogni ragione, non si è rivelato all'altezza del compito quando ha preteso di dare risposte a se stesso, e così ha lasciato le armi nelle mani di Carneade).

88 Il tenore delle obiezioni, da te prospettate [126] nella maniera più accurata, è il seguente.

Tu sostenevi [127] che le rappresentazioni degli addormentati, degli ubriachi e dei pazzi sono più deboli di quelle degli svegli, dei sobri, dei sani. E in che modo? Perché Ennio, quando si destò, non disse di aver visto Omero, ma che gli era " parso " di vederlo, e perché Alcmeone, da parte sua, disse: " Ma il cuor mio non è affatto d'accordo . . . ", e lo stesso dicasi degli ubriachi. Come se si volesse negare che chi si è destato non stia più sognando o che chi ha recuperato il senno creda che non siano state vere le apparizioni che gli si sono presentate durante la follia. Ma la questione non sta qui: si sta ricercando, invece, come " apparivano " nel momento in cui apparivano. A meno che non crediamo che tutto il famoso brano " O pietà dell'anima " [128] Ennio lo abbia ascoltato – se pur l'ascoltò davvero in sogno – credendo di udirlo durante la veglia. Quando si destò, poté credere che si trattasse di rappresentazioni – quali, in realtà, esse erano – e di sogni; ma, mentre egli dormiva, le provava proprio come se fosse sveglio. Ebbene? Durante il sogno Iliona [129] non crede forse che il figlio ha detto " Madre, te proprio io chiamo " in guisa tale da credervi anche quando

124. In XXXVI, 117.
125. In XVII, 55.
126. In XV, 46.
127. In XVI, 51 e in XVII, 52.
128. *Ann.* fr. 6 Warmington (cfr. DONAT. *In Ter. Eunuch.* III, 5, 12).
129. Cicerone allude alla celebre scena dell'*Iliona* di Pacuvio in cui il fantasma di Deifilo, figlio di Iliona, appare alla madre che lo aveva fatto uccidere in sostituzione di Polidoro (cfr. *Tusc.* I, XLIV, 106).

ella si ridestò? Da dove, infatti, sgorgavano queste sue espressioni:

Su, stammi vicino, rimani,
Ascolta: ripeti a me ancora
Codeste parole?

Ti sembra, forse, che ella accordi alle rappresentazioni minore fiducia di quanto non faccia chi è desto?

Cosa dire dei forsennati? Tale fu il tuo parente Tuditano [130], o Catulo: ma c'è qualche persona di mente ben sana che ritenga certe le proprie rappresentazioni con la medesima intensità con cui egli riteneva certe le proprie allucinazioni? Ebbene? Quel personaggio [131] che dice:

Ti vedo, ti vedo, o Ulisse! Finché ti è permesso, sii vivo!

non esclamava due volte di vederlo, mentre in realtà non lo vedeva affatto? Ebbene? Ercole [132], nella tragedia di Euripide, quando trafiggeva con le frecce i suoi figli credendo che fossero quelli di Euristeo, quando assassinava sua moglie, quando tentava di uccidere anche suo padre, non era agitato da rappresentazioni false allo stesso modo che se lo fosse stato da quelle vere? Ebbene? Persino il tuo Alcmeone [133], che pure afferma che il cuore suo è in disaccordo con i suoi occhi, non esclama forse, nello stesso episodio, a causa dell'accentuarsi del suo furore: [134]

Donde nasce questa fiamma?

e, in seguito, non aggiunge

Avanzano, avanzano! Eccoli, cercano me?

130. Costui, in accessi di follia generosa, lanciava manciate di denaro al popolo (cfr. Cic. *Philip.* III, VI, 16).

131. Probabilmente Aiace Telamonio in una tragedia di cui ignoriamo anche il nome dell'autore (per qualcosa di simile cfr. Soph. *Aiax* 100 segg.).

132. Cfr. Eurip. *Herc. fur.* 982 segg. L'episodio è ricordato anche in Sext. Emp. *Adv. log.* I, 405 segg.; II, 67.

133. Ricordato da Lucullo in XVII, 52.

134. I seguenti versi dell'*Alcmeone* di Ennio costituiscono i frr. 30-36 Warmington.

Ebbene? Quando egli implora il pietoso affetto della fanciulla dicendo

Aiutami! Da me il flagello allontana,
Questo assalto violento di fiamme
Che mi tormenta!
Cinte di serpi avanzano cerulee,
Mi stanno intorno con ardenti faci,

metti tu in dubbio che non gli sembri davvero di vedere queste cose? E similmente vale per il resto:

Tende Apollo chiomato l'arco d'oro,
Alla luna poggiandosi; a sinistra
Gli fa luce Diana con la torcia:

90 chi ci crederebbe di più, se queste cose esistessero realmente, di quanto ci credeva lui per il semplice fatto che gli " sembrava " di vederle? È evidente, ormai, che il cuore di Alcmeone è ben d'accordo con i suoi occhi!

Tutti questi esempi vengono qui riprodotti per dimostrare una cosa di cui non ci può essere niente di più certo: che, cioè, per quanto concerne l'assenso dell'anima, non sussiste alcuna differenza tra le rappresentazioni vere e quelle false. Voi, invece, non approdate a nulla, quando tentate di confutare le false rappresentazioni dei dementi e dei sognanti, servendovi del ricordo che costoro stessi ne hanno. Infatti non si sta cercando di sapere il modo in cui conservano, di solito, il ricordo quelli che si sono svegliati o che si sono riscattati dalla follia, bensì di che sorta fosse la vista dei folli e dei sognanti nel momento preciso in cui costoro ne erano agitati.

91 Ma metto da parte i sensi: c'è qualcosa che possa essere percepita per mezzo della ragione? Voi affermate che fu inventata la dialettica come mediatrice e giudice del vero e del falso [135]. Ma di quale vero e di quale falso e in che campo? Forse il dialettico dirà il suo giudizio sul vero e sul falso in geometria, in letteratura, nelle attività musicali? Ma egli non ne ha competenza! Vediamo, allora, in filosofia. Ma che cosa ne sa lui, ad esempio, delle dimensioni del sole? Quali elementi

135. Per questa definizione, criticata dagli Scettici, cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 229; DIOG. LAERT. VII, 60.

egli possiede per poter giudicare quale sia il sommo bene? Su che diamine, allora, darà il suo giudizio? Dirà egli, allora, quale rapporto di congiunzione o di disgiunzione tra le cose sia vero, quale espressione sia stata profferita in modo ambiguo, che cosa si adatti a ciascuna cosa e che cosa le si opponga? Se la dialettica dà il suo giudizio su queste cose e su altre simili a queste, non fa altro che dare un giudizio su se stessa: ma ben più ampie erano state le sue promesse! Difatti il giudizio su queste cose non è sufficiente per giudicare tutte quante le altre, che nell'ambito della filosofia sono rilevanti per numero e per importanza.

Ma, poiché a quell'arte voi assegnate tanto prestigio, state 92
attenti che essa, nella sua totalità, non sia nata a vostro danno, essa che dapprincipio procede baldanzosa, offrendo gli elementi del discorso e la possibilità di capire le ambiguità e il metodo della dimostrazione, e poi, col fare piccole aggiunte progressive, perviene ai " soriti ", ossia a una topica senza dubbio sdrucciolevole e rischiosa, che tu stesso, poc'anzi [136], dicevi essere un genere difettoso di porre le questioni.

Ebbene? Noi non abbiamo colpa di questa difettosità. La XXIX
natura è quella che non ci ha dato alcuna cognizione dei limiti e, quindi, neppure la possibilità di stabilire fin dove si può arrivare in certi argomenti, e ciò vale non solo nell'ambito del " mucchio di grano ", da cui è nato il nome " sorite ", ma neppure quando si pretende da noi una risposta minuziosa in qualche altro campo della realtà – se, ad esempio, uno sia ricco o povero, famoso ovvero oscuro, se gli oggetti siano molti o pochi, grandi o piccoli, lunghi o corti –, noi non abbiamo la possibilità di rispondere con certezza in merito alla quantità che si debba aggiungere o sottrarre.

" Ma i soriti sono difettosi " obiettate voi. Fateli a pezzi, 93
se vi è possibile, affinché non vi rechino fastidio: e di fastidio ve ne daranno, se non state in guardia! " Siamo stati in guardia – risponde lo Stoico –; infatti, quando si chiede a Crisippo con gradualità se, ad esempio, tre chicchi siano pochi o molti, egli, prima di giungere a molti, preferisce fare una piccola pausa (è questo il termine con cui traduciamo ἡσυχά-

136. In XVI, 49.

ζειν) " [137]. " Per conto mio – ribatte Carneade – ti puoi anche mettere a russare, e non limitarti ad una pausa. Ma a che pro? Ti sta alle costole, infatti, uno che ti sveglia dal sonno e ti chiede allo stesso modo: " Se al numero col quale è cominciato il tuo silenzio io aggiungo un'unità, saranno molti i chicchi? ". Procederai ancora finché ti pare. Ma perché dire altro in più? Dovrai, infatti, fare la seguente ammissione: che non sei in grado di indicare né l'ultimo dei pochi né il primo dei molti. E questa sorta di pencolamento si propaga tanto da farmi vedere con evidenza che esso può estendersi ad ogni questione.
94 " Ma esso non mi colpisce minimamente – risponde Crisippo –; io, infatti, da esperto auriga, prima di giungere al limite estremo, frenerò i cavalli, e tanto più se il luogo verso il quale i cavalli si dirigono sarà scosceso. In questa guisa – egli aggiunge – io mi tengo a bada e non do risposta a chi mi fa ancora domande capziose ". Se tu hai in mente qualcosa di chiaro e non rispondi, tu ti comporti con alterigia; se non l'hai, tu non riesci a capire. Se non rispondi perché si tratta di cose oscure, io mi arrendo; ma tu sostieni di non arrivare fino alle cose oscure; dunque tu ti fermi quando le cose sono chiare. Se ti comporti così al solo scopo di stare zitto, tu non approdi a niente: difatti per uno che ti vuole acchiappare non c'è alcuna differenza se egli ti catturi mentre stai zitto o mentre parli. Se, invece, tu rispondi senza esitare che i chicchi sono pochi, ad esempio, fino a nove e ti fermi al dieci, tu freni l'assenso anche su cose che sono certe e abbastanza chiare, mentre non permetti a me di fare altrettanto su cose oscure.

Dunque, contro i soriti, codesta tua " arte " [138] non ti giova affatto, essa che non sa insegnare quale sia il limite iniziale e quello finale dell'accrescimento e della diminuzione.
95 E allora? Il fatto che quella medesima " arte ", quasi distessendo la tela di Penelope [139], ti toglie alla fine quello che prima ti aveva dato, è colpa vostra o nostra? Certamente è principio fondamentale della dialettica il fatto che ogni enun-

137. Per l'espressione cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 244, 253; III, 66; EPICTET. *Diatr.* II, 18, 18; DIOG. LAERT. VII, 197.

138. Ossia la dialettica.

139. La medesima similitudine è in PLAT. *Phaed.* 84a ed è usata da Cicerone anche in *De or.* II, 258.

ciato (i Greci dicono ἀξίωμα, che significa suppergiù dichiarazione [*ecfatum*]) [140] è o vero o falso. Ebbene? Il seguente enunciato " Se tu dici di mentire ed è vero questo che dici, tu stai mentendo o stai dicendo la verità? " [141] è vero o falso? Ovviamente ve ne uscite col dire che enunciati siffatti sono " inesplicabili ": espressione, questa, che è più rischiosa delle nostre " non compreso " e " non percepito " [142].

Ma soprassiedo a questo e ti chiedo quest'altro: se questi xxx
sofismi sono " inesplicabili " e se nei loro riguardi non si trova alcun giudizio che vi dia la possibilità di rispondere se essi siano veri o falsi, dove è andata a finire la famosa vostra definizione: " un enunciato è quello che è vero o falso " ?

A proposito delle premesse [143], poi, aggiungerò che alcune 96
di esse devono essere accettate, altre – cioè quelle che siano di genere contrario alle prime – devono essere respinte. Come giudichi, allora, che si articoli questa dimostrazione: " Se tu dici che ora c'è luce e dici la verità, c'è luce; ma tu dici che c'è luce e dici la verità: dunque c'è luce " ? Voi approvate questo tipo di argomentazioni e dite che è condotto nella maniera più corretta, e pertanto, nelle vostre teorie, lo chiamate " prima forma di dimostrazione ". Ma allora o approverete ogni dimostrazione che si articoli con lo stesso procedimento oppure la vostra arte verrà annullata. Vedi, dunque, se puoi approvare quest'altra dimostrazione: " Se tu dici di mentire ed è vero quello che dici, tu menti; ma tu dici di mentire e dici il vero: dunque tu stai mentendo ". Come non potresti approvarla, dal momento che hai approvato quella precedente, che pur è dello stesso tipo?

Questa è tutta roba di Crisippo, e neppure lui l'ha saputa dipanare. Come si sarebbe comportato egli con quest'altra dimostrazione: " Se c'è luce, c'è luce; ma c'è luce: dunque c'è luce " ? Ovviamente si sarebbe arreso: infatti lo stesso metodo

140. Altrove Cicerone traduce il termine greco con *ratio enuntiationis* (*De fato* I, 1) o con *enuntiatio* (*ibid.* X, 20) o con *pronuntiatum* (*Tusc.* I, 14).

141. È, questo, il celebre sofisma dello ψευδόμενον, attribuito ad Eubulide di Mileto (cfr. GELL. XVIII, 2; DIOG. LAERT. II, 108; A. RÜSTOW, *Der Lügner*, Diss. Erlangen, 1910).

142. Ossia ἀκατάληπτα (cfr. VI, 18).

143. Si tratta delle premesse del sillogismo ipotetico, che gli Stoici avevano sostituito a quello categorico di Aristotele (vedasi SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XXXVIII segg.).

della connessione ti costringe ad ammettere la conseguente, una volta che tu abbia ammesso l'antecedente.

Ma quale differenza sussiste, allora, tra questa dimostrazione e la seguente: " Se tu menti, tu menti; ma tu menti: dunque tu menti "? Tu dici di non potere né approvare né respingere quest'ultima: ma perché lo puoi fare di più con quell'altra? Se hanno valore l'arte, la ragione, il metodo e, insomma, l'efficienza stessa della dimostrazione, tutti questi requisiti si riscontrano in entrambi i casi.

97 Ma ecco la loro ultima scappatoia: la loro richiesta di un' " eccezione " per quest'argomentazione " inesplicabile ". Li consiglio di rivolgersi ad un qualche tribuno della plebe [144]; da me quest' " eccezione " non l'otterranno mai!

Epicuro, dispregiatore e derisore dell'intera dialettica [145], non è disposto a concedere loro che sia vero il seguente enunciato: " Domani Ermarco [146] o vivrà o non vivrà ", mentre, dal canto loro, i dialettici stabiliscono appunto che ogni disgiuntiva di questo tipo – ad esempio " o. . . o non " – non solo è vera, ma è anche necessaria (guarda quanta cautela ha quell'uomo che costoro giudicano un ritardato mentale! " Se infatti – egli osserva – io ammetto la necessità di una qualsiasi delle due cose, risulterà necessario che domani Ermarco o viva o muoia: ma nella natura del mondo non c'è nessuna necessità siffatta "); ecco perché contro questo suo pensiero darebbero battaglia i dialettici o, per meglio dire, Antioco e gli Stoici: difatti Epicuro smantella tutta quanta la dialettica, giacché, se la disgiuntiva formata da contrari (chiamo contrari quelli di cui l'uno è affermativo e l'altro è negativo), se, ripeto, una siffatta disgiuntiva può essere falsa, non ce n'è nessuna che sia vera.

98 Ma perché se la prendono con me, che pur mi attengo alle regole della loro " arte "? Quando capitava un caso come

144. In quanto costoro potevano sollevare l'*exceptio* o *intercessio*, ossia il diritto di veto.

145. Su questo anti-dialettismo di Epicuro Cicerone ritorna in *De nat. deor.* I, XXV, 70; *De fato*, IX, 19. In realtà la logica epicurea opponeva il metodo induttivo a quello dialettico, come è attestato dal Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων di Filodemo.

146. Ermarco di Mitilene, qui citato solo come esempio, fu allievo di Epicuro e diresse la scuola alla morte del Maestro (cfr. DIOG. LAERT. X, 15 segg.). Analogo uso della disgiunzione è in CIC. *De fato* XVI, 37.

questo, Carneade di solito si metteva a scherzare così: " Se ho dimostrato in modo corretto, vi tengo in pugno; se in modo scorretto, Diogene [147] vi renderà una mina ". Carneade, infatti, aveva imparato la dialettica da quello Stoico e la mina era l'onorario che si prendevano i dialettici.

Orbene: mi sto attenendo al metodo che ho imparato da Antioco, e non riesco a trovare una maniera per cui dovrei giudicare vera l'espressione " se c'è luce, c'è luce ", basandomi su quanto ho imparato – ossia che ogni connessione ipotetica che risulti dagli stessi elementi è vera –, mentre non dovrei giudicare che si articoli allo stesso modo l'espressione " se tu menti, menti ": perciò o giudicherò vera quest'ultima, oppure, se non giudicherò vera questa, non giudicherò vera neanche quella.

Ma mettiamo da parte tutti questi pungiglioni e tutti quanti xxxi
questi tortuosi battibecchi e mostriamo la nostra vera identità. Così, una volta che avrò fatto luce sull'intero pensiero di Carneade, codeste frottole di Antioco crolleranno tutte in blocco. E non vi aggiungerò proprio nulla di mio, per evitare il sospetto che si tratti di mie invenzioni: prenderò da Clitomaco, che visse con Carneade fino alla vecchiaia e fu un uomo acuto, da Cartaginese qual era, e senz'altro scrupoloso e diligente. Ci sono ben quattro suoi libri *Sulla sospensione dell'assenso*, ma la mia esposizione è tratta dal primo libro.

Carneade sostiene che ci sono due generi di rappresenta- 99
zioni: nel primo egli stabilisce la seguente divisione: che ci sono alcune rappresentazioni " percepibili ", altre " non percepibili "; nel secondo, invece, stabilisce la seguente divisione: che alcune rappresentazioni sono " probabili ", altre " non probabili " [148].

Orbene: le obiezioni che si adducono contro i sensi e contro l'evidenza spettano alla prima divisione; invece contro la seconda non ci sono obiezioni da addurre. Pertanto è suo pensiero

147. Diogene di Babilonia aveva insegnato la dialettica a Carneade: perciò, se quest'ultimo sbagliava, la colpa ricadeva sul suo maestro che non gliel'aveva fatta ben capire. L'aneddoto ricorda quello famosissimo di Tisia e Corace riportato da Sesto (*Adv. math.* II, 96-99).

148. Carneade, da buon platonico, applicava il metodo diairetico a proposito della rappresentazione, e che una siffatta applicazione gli fosse consueta è provato anche dalla divisione dei fini riportata in Cic. *De fin.* V, VI, 16 segg.

che non esista alcuna rappresentazione avente tali caratteristiche che ne derivi una percezione, ma che ce ne sono molte da cui deriva una probabilità. Sarebbe, infatti, innaturale la non esistenza di alcuna probabilità: ne conseguirebbe quella totale distruzione della vita che tu, o Lucullo, menzionavi [149].

Così, anche per mezzo dei sensi bisogna dare l'approvazione a molte cose, purché si tenga ben presente soltanto questo: che, cioè, nei sensi stessi non è insita alcuna cosa che sia tale da non poter essere anche falsa e che non presenti alcuna differenza rispetto ad una cosa falsa. Così qualunque rappresentazione capiterà che abbia l'apparenza del probabile, se non si profilerà nulla che a questa probabilità sia contrario, il saggio la utilizzerà, e in questo modo verrà governata tutta la condotta della vita. Infatti anche quel " saggio " [150] che voi adducete come modello si attiene a molte cose che sono probabili e che non sono né comprese né percepite né gratificate dall'assenso, ma sono simili al vero [151], e se egli non le approvasse, l'intera vita sarebbe soppressa.

100 E allora? Forse che il saggio, nel momento in cui s'imbarca, ha nel suo animo l'esatta comprensione e l'esatta percezione che egli farà la navigazione secondo il suo intendimento? E come sarebbe possibile? Ma, se egli si mette in viaggio da qui fino a Pozzuoli per trenta stadi su un battello efficiente, con un buon pilota, con questa bonaccia che c'è, sembrerebbe probabile che egli perverrà lì sano e salvo [152]. Sulla base di siffatte rappresentazioni egli deciderà di agire o di non agire, e sarà più propenso ad ammettere che la neve sia bianca di quanto non lo fosse Anassagora [153], il quale non solo diceva che le cose non stavano così, ma aggiungeva che a lui la neve non appariva neppure bianca, giacché egli sapeva che è nera l'acqua da cui
101 quella si era formata; e qualunque cosa verrà in contatto col saggio in maniera tale che ne risulti una rappresentazione probabile e priva di impedimento, egli ne sarà mosso. Il saggio,

149. In X, 31.

150. Il famoso « saggio » stoico, che lo stesso Crisippo considerava introvabile.

151. Per Cicerone « probabile » e « verosimile » continuano ad identificarsi.

152. Qui il calcolo delle probabilità gioca maggiormente a favore della precisione.

153. Cfr. XXIII, 72.

infatti, non è stato scolpito nel marmo né ritagliato nella quercia, ma possiede un corpo, ha un'anima, è mosso dall'intelletto, è mosso dai sensi e, di conseguenza, molte rappresentazioni gli sembrano vere, pur non avendo esse un " segno " molto spiccato e suscettibile di percezione. E il saggio non dà l'assenso per il semplice fatto che potrebbe esistere un qualcosa di falso avente le medesime caratteristiche di ciò che è vero. E contro i sensi noi facciamo obiezioni che non sono diverse da quelle che fanno gli Stoici, i quali affermano l'esistenza di molte cose che sono false e che sono ben lontane dall'apparire ai sensi.

Ma, se le cose stanno così – che, cioè, ai sensi si offre anche una sola rappresentazione falsa –, si è già bella e negata la possibilità di alcuna percezione sensibile. Così, anche se noi stiamo zitti, in base ad una sola massima di Epicuro e ad un'altra che è pur vostra, vengono eliminate percezione e comprensione. E qual è questa massima di Epicuro? " Se una qualche rappresentazione sensibile è falsa, nulla è percepibile ". Qual è la vostra? " Le rappresentazioni sensibili sono false ". Quale ne è, quindi, la conseguenza? Anche se io sto zitto, la dimostrazione lo dice da sé: " Niente è percepibile! ". xxxii

Lo Stoico dirà: " Non sono d'accordo con Epicuro ". Mettiti allora a polemizzare con Epicuro, che la pensa in modo del tutto diverso da te, ma non farlo con me, che sono d'accordo con te almeno su questo punto, ossia che nei sensi c'è qualcosa di falso.

Eppure non c'è nulla che mi sembri tanto strano quanto codeste vostre affermazioni, specialmente se le fa un Antioco, al quale erano ben noti i rilievi che poc'anzi io facevo. Ammettiamo pure che una persona qualsiasi, di testa sua, biasimi questi miei punti di vista, perché io negherei la possibilità di percepire alcuna cosa: certamente quel biasimo ha un minor peso, perché io affermo, comunque, l'esistenza di " rappresentazioni probabili ". 102

Quest'ammissione, però, non vi sembra sufficiente. Non lo sia: noi, comunque, dobbiamo sottrarci a rimproveri come codesti che ci sono stati mossi specialmente da te: " Dunque tu nulla vedi, nulla senti, nulla per te è evidente ". Fondandomi sulla testimonianza di Clitomaco, ho chiarito poc'anzi [154] in

154. In XXXI, 98.

che senso Carneade esprimesse il suo punto di vista: ascolta in che modo ce lo dice Clitomaco in quel libro da lui dedicato al poeta Caio Lucilio, benché avesse già scritto sui medesimi problemi un'altra opera dedicata a quel Lucio Censorino che fu console con Marco Manilio [155]. Egli scrisse quasi testualmente le seguenti parole (ed io le conosco bene, perché in quel libro è contenuto il principio essenziale della dottrina concernente
103 le questioni che stiamo trattando). Sta scritto così: che, secondo il pensiero degli Accademici, le cose presentano dissomiglianze siffatte che alcune sembrano probabili, altre no. Ma questo non è sufficiente perché tu possa affermare che alcune cose sono percepibili e altre no per il solo fatto che molte rappresentazioni false sono probabili; ed è, d'altra parte, impossibile che risulti percepita e conosciuta alcuna cosa falsa. Egli, dunque, afferma che cadono in un grosso errore quanti sostengono che i sensi vengono soppressi dagli Accademici, i quali non hanno mai sostenuto la non esistenza del colore o del suono, ma si sono limitati ad osservare che questi non hanno alcun peculiare " contrassegno del vero e del falso " che non si riscontri mai anche altrove.

104 Esposti questi princìpi, egli aggiunge che si dice che il saggio trattiene l'assenso in due modi: nel primo, quando si intenda che egli non dà l'assenso a nessuna cosa in modo assoluto; nel secondo, quando egli si astenga dal dare una risposta che significhi approvazione o disapprovazione, sicché egli non esprime alcuna negazione o alcuna affermazione. Stando così la faccenda, Clitomaco sostiene di condividere in teoria il primo modo col non dare mai l'assenso e di attenersi in pratica al secondo, nel senso che, nel rispetto della probabilità, ovunque questa sia presente oppure venga meno, egli possa rispondere sì oppure no. E per poter pensare che a chi si astiene dall'assenso in merito a tutte le cose, non viene, comunque, inibito il compimento di un moto o di un'azione, ammise l'esistenza di certe rappresentazioni siffatte che da esse siamo spinti ad agire, e parimenti di certe altre che, quando siamo interrogati, ci permettono di dare una risposta in un senso o nell'altro, attenendoci esclusivamente a quello che ci è parso, senza dare,

155. Nel 149 a. C. (cfr. Cic. *Brut.* XV, 61).

però, il nostro assenso. Ciò non vuol dire, tuttavia, che si dia l'approvazione a tutte le rappresentazioni siffatte, ma solo a quelle che non sono soggette ad alcun impedimento.

Se non siamo capaci di rendere probabili questi princìpi 105
anche per noi, essi saranno falsi quanto volete, ma non affatto odiosi: noi, infatti, non intendiamo strapparvi la luce, ma ci limitiamo ad affermare che quelle stesse cose che voi dite di percepire e di comprendere, a noi sembrano probabili, purché lo siano.

In questo modo, dunque, è stato presentato e costituito XXXIII
il principio della probabilità, ed esso ha le caratteristiche della snellezza, della scioltezza, della libertà e non trova nessun ostacolo di fronte a sé: di conseguenza tu vedi certamente, o Lucullo, che ormai è messa a terra la tua famosa difesa dell'evidenza [156]. Difatti questo "saggio" di cui sto parlando guarderà cielo, terra e mare con i medesimi occhi con cui li guarda il tuo, e proverà con i medesimi sensi le sensazioni di tutte le altre cose che cadono sotto il singolo senso. Quel mare che ora, al sorgere dello zeffiro, appare purpureo, apparirà identico anche a questo nostro saggio, ma tuttavia egli non darà il suo assenso, perché anche a noi poc'anzi sembrava ceruleo quel medesimo mare che stamani era sembrato grigiastro, e perché ora quella sua parte illuminata dal sole è biancheggiante e lucente e non somiglia affatto al resto della distesa marina che le è vicina, di guisa che, anche se avessimo la possibilità di spiegare razionalmente il motivo di questo fenomeno, non ti sarebbe possibile, tuttavia, sostenere che è vero quello che appariva ai tuoi occhi.

"Da dove nasce, allora, la memoria, se non abbiamo al- 106
cuna percezione?". Era questa la tua istanza [157]. Ma perché mai ci sarebbe impossibile serbare il ricordo delle rappresentazioni, anche senza averne la comprensione? Ebbene, Polieno [158], che gode fama di essere stato un grande matematico, dopo che si mise al seguito di Epicuro e fu dell'opinione che l'intera geometria fosse falsa, non dimenticò affatto le sue precedenti

156. Sostenuta in VI, 17.
157. In VII, 22.
158. Polieno di Lampsaco fu allievo molto caro di Epicuro (cfr. Cic. *De fin.* I, VI, 20; *Sen. Ad Luc.* I, 6, 6).

conoscenze matematiche. Eppure quello che è falso non è percepibile, come voi stessi sostenete. Se, allora, esiste la memoria degli oggetti percepiti e compresi, ciascuno deve aver compreso e percepito ogni oggetto di cui conservi la memoria; ma non è possibile comprendere nulla di falso, e Sirone [159], ad esempio, ricorda tutti i " dogmi " di Epicuro: dunque questi ultimi sono tutti quanti veri. Questa conclusione, per conto mio, potrebbe anche andare; ma tu o devi ammettere che le cose stanno così – cosa che non vorresti affatto – oppure devi consegnare la memoria nelle mie mani e devi confessare, da parte tua, che c'è posto anche per lei, quantunque comprensione e percezione vengano annullate [160].

107 " E che accadrà delle arti? " chiederai tu. Ma di quali? Di quelle che di per sé confessano di servirsi della congettura più che della scienza, o di quelle che si attengono soltanto alle apparenze e che non posseggono codesta vostra " arte " [161] per discriminare – sua mercé – il vero dal falso?

Ma ci sono due punti luminosi che, più di ogni altro, racchiudono il vostro punto di vista. Il primo è la vostra affermazione dell'impossibilità che non si dia l'assenso a cosa alcuna. Ma questo è davvero evidente, dal momento che Panezio [162], il quale, a mio avviso, è quasi il più grande degli Stoici, dichiara di mettere in dubbio ciò che è ritenuto certissimo da tutti gli altri Stoici eccettuato lui, ossia che siano veri i responsi degli aruspici, gli auspìci, gli oracoli, i sogni, i vaticini, e sospende il proprio assenso. E ciò che egli può fare persino a proposito di cose che sono stimate certe dai suoi maestri, perché non potrebbe farlo il saggio a proposito delle altre? Oppure c'è un motivo in base al quale è possibile respingere o approvare una qualche tesi e non è possibile, invece, metterla in dubbio? Tu nei soriti potrai fermarti così a tuo piacimento [163], ed egli, invece, non potrà farlo alla stessa maniera, soprattutto se si

159. Di origine sira, si stabilì a Napoli ed ebbe come allievo Virgilio. Cicerone ne parla più di una volta con ammirazione (*Ad fam.* VI, 11, 2; *De fin.* II, 35, 119).

160. Anche dai Medici Empirici e dai Neopirroniani la memoria continuerà ad essere preservata nonostante il ritorno di fiamma della scepsi e dell'ἐποχή.

161. Ossia la dialettica, come in XXIX, 94.

162. Per l'opposizione di Panezio all'astrologia cfr. Cic. *De divin.* II, XLII, 88; XLVII, 97.

163. Seguendo, cioè, le indicazioni di Crisippo (cfr. XXIX, 93).

tien presente che gli è possibile prescindere dall'assenso e tener dietro alla stessa verosimiglianza liberata ormai da ogni impedimento?

Il secondo punto luminoso è la vostra negazione che possa 108
compiere alcuna azione chi non dia, col suo assenso, l'approvazione a cosa alcuna [164]. Anzitutto, infatti, a parer vostro, bisognerebbe accogliere la rappresentazione, nella quale è presente anche l'assenso (gli Stoici, invero, dichiarano che i sensi di per sé si identificano con l'assenso [165] e che l'azione segue quest'ultimo, dal momento che l'appetizione ne è una conseguenza); ma, una volta eliminate le rappresentazioni, tutto verrebbe eliminato.

Su questo problema si è detto e scritto molto in un senso XXXIV
e nell'altro [vedi più su [166]]; ma nel suo insieme esso si può risolvere in breve.

Secondo me l'azione più importante è quella di opporre resistenza alle rappresentazioni, di contrastare le opinioni, di trattenere sdrucciolevoli assensi, ed ho fiducia in quello che scrive Clitomaco, ossia che Carneade si è accollata un'intera fatica di Ercole, perché ha discacciato dal nostro animo, come una belva feroce e mostruosa, l'assenso, vale a dire l'incontrollato opinamento.

Tuttavia, mettendo da parte questo lato della difesa, mi domando quale impedimento subisca l'azione di chi si attiene alla probabilità quando nulla gli sia d'ostacolo.

" Ma l'ostacolo per lui sarà proprio questo – dice lo Stoico –; 109
che, cioè, egli stabilirà l'impossibilità di percepire persino quello a cui dà l'approvazione ". Sì, proprio codesto ti sarà d'impaccio nella navigazione e nella semina, nella scelta della sposa e nella procreazione dei figli e in quelle innumerevoli altre faccende della vita nelle quali non ti atterrai a nient'altro se non alla probabilità! E, ciò nonostante, tu ti metti a ripetere un'obiezione fritta e rifritta e già tante volte respinta, non come la porgeva Antipatro [167], ma, secondo la tua asserzione [168], in

164. Come è stato sostenuto da Lucullo in XII, 39.
165. Come è detto in *l'arro* XI, 41.
166. Evidente glossa marginale da espungere.
167. Cfr. IX, 28.
168. Fatta in IX, 29.

maniera più incalzante. Tu affermi, infatti, che Antipatro è stato rimproverato perché diceva che chi afferma l'impossibilità di comprendere alcuna cosa deve, per coerenza, affermare la comprensibilità almeno di questa sua affermazione; ma quest'argomentazione sembrava grossolana persino ad Antioco, e in contraddizione con se stessa. Difatti non è possibile sostenere in modo corretto l'incomprensibilità di alcuna cosa, se si afferma la comprensibilità di una qualche cosa. Egli reputa, invece, che si sarebbe dovuto mettere alle corde Carneade appunto in questa maniera, ossia sostenendo che, siccome nessun principio del " saggio " può esserci ove esso non venga compreso, percepito e conosciuto, chi sostiene essere appunto questo il principio del saggio – ossia che nulla può essere percepito – viene ad ammettere che proprio questo principio è stato percepito.

Quasi che il saggio non abbia alcun altro principio e possa
110 trascorrere la vita senza princìpi![169] Ma, come egli ritiene probabili quegli altri senza averli percepiti, così ritiene probabile anche questo, vale a dire l'impossibilità di percepire cosa alcuna. Difatti, se in questo principio egli trovasse un segno di riconoscimento, se ne servirebbe anche negli altri; ma, poiché non lo possiede, si limita ad utilizzare la probabilità.

Carneade, pertanto, non temette di sembrare provocatore di una confusione e di un'incertezza generale[170]: infatti egli non direbbe di " non sapere " nel caso che gli venisse fatto un quesito a proposito del dovere o delle altre cose di cui ha pratica ed esperienza, allo stesso modo che nel caso in cui gli venisse chiesto se il numero delle stelle sia pari o dispari: ché nelle cose oggettivamente incerte non sussiste affatto probabilità; invece in quelle probabili non mancheranno al saggio né un'azione né una risposta.

111 E tu, o Lucullo, non hai tralasciato[171] neppure quest'altro biasimo fatto da Antioco (e non è strano, giacché esso ha una particolare importanza) e dal quale, come lo stesso Antioco era solito riferire, Filone veniva messo in serio imbarazzo. Premesso, infatti, che alcune rappresentazioni sono false e in

169. Questa concessione filoniano-ciceroniana sarà ritirata dai Neo-pirroniani (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 34) a favore di una scepsi più radicale.
170. Come lo ha accusato Lucullo in X, 31.
171. In XIV, 44.

secondo luogo che queste non differiscono dalle vere, egli sosteneva che gli Accademici non fanno attenzione al fatto che la prima premessa è stata concessa esclusivamente perché risulta esservi una certa differenza tra le rappresentazioni, ma che questa differenza viene eliminata dalla seconda premessa, con la quale si nega che le rappresentazioni vere e quelle false differiscano tra loro. Non esisterebbe, secondo Antioco, una contraddizione altrettanto evidente. E la faccenda starebbe davvero così, se noi eliminassimo la verità in senso assoluto. Ma noi non lo facciamo: difatti riusciamo a scorgere certe cose vere e certe cose false; ma, mentre sussiste un indizio della probabilità – ossia l'apparenza –, della concreta percezione, invece, non abbiamo segno alcuno.

Ma ho l'impressione di fare, anche adesso, una difesa troppo xxxv, 112
fiacca; mentre ci sta aperto dinanzi un terreno nel quale il discorso potrebbe liberamente spaziare, perché lo teniamo costretto tra le tante trappole e i tanti greppi degli Stoici? Se, infatti, io dovessi discutere con un Peripatetico il quale affermasse che è percepibile l'impressione derivante dal vero senza mettervi accanto quella grandiosa aggiunta " nel modo in cui l'impressione non potrebbe derivare dal falso ", discuterei in maniera semplice con un uomo semplice e non farei un'opposizione accanita, e se pure, mentre io nego la possibilità che si percepisca alcuna cosa, egli dicesse che, di tanto in tanto, il saggio formula opinioni, non mi metterei a recalcitare, specialmente perché neppure Carneade recalcitrava molto contro questo punto di vista. Ma allo stato attuale cosa posso fare? Mi metto 113
a domandare cosa sia comprensibile. Ma non sono né Aristotele né Teofrasto, e neppure Senocrate o Polemone, bensì questi filosofi di second'ordine a darmi la seguente risposta: " È comprensibile solo quel vero che ha tali caratteristiche da non poter essere falso ". Un vero così concepito io, però, non riesco a trovarlo: pertanto non è strano che io dia l'assenso a ciò che è sconosciuto, cioè che io mi limiti ad opinare [172].

Questa concessione me la faranno sia i Peripatetici sia gli Accademici Antichi: me la rifiutate voi, e soprattutto Antioco,

172. Questa sezione del *Lucullus* va inserita nel recupero filoniano dell'Accademia Antica e del Peripato attraverso la mediazione del probabilismo.

il quale mi lascia molto turbato, sia perché ho voluto bene a quell'uomo come egli ne ha voluto a me, sia perché lo considero il più raffinato ed acuto dei filosofi contemporanei. Ma anzitutto gli devo chiedere come egli faccia ad appartenere a quell'Accademia di cui pur si professa seguace. Quale filosofo dell'Accademia Antica o quale Peripatetico ha mai sostenuto questi due princìpi – per non dire anche gli altri – su cui ora verte la discussione, ossia che è possibile percepire solo quel vero che abbia tali caratteristiche da non poter essere falso e che il saggio nulla opina? Certamente nessuno! E nessuno di questi due princìpi è stato mai tanto difeso prima di Zenone; io, dopo tutto, li ritengo veri entrambi, e non lo dico per opportunismo, ma li approvo pure senza mezzi termini [173].

114 C'è, però, una cosa per me intollerabile: proprio tu, poiché mi vieti di dare l'assenso a ciò che è sconosciuto e ritieni un assenso di questo genere come una cosa molto vergognosa e leggera, ed hai tu solo la presunzione di sapere la dottrina della saggezza, di spiattellare tutta la natura dell'universo, di creare princìpi morali, di stabilire il sommo bene e il sommo male, di precisare i doveri, di definire la mia condotta di vita, e, come se non bastasse, dichiari di consegnarmi il criterio e la regola della discussione e dell'intelligenza, proprio tu – ripeto – sarai capace di non farmi mai cadere, di non farmi mai abbassare all'opinione, una volta che io abbia dato il mio abbraccio a tutte codeste innumerevoli fandonie! Ma qual è, alla fine dei conti, codesta dottrina alla quale mi vorresti trascinare, se riuscirai a staccarmi dalla mia? Ho paura che tu ti comporti con molta arroganza, se la chiami tua: eppure è inevitabile che tu la chiami così. Ma non sei tu solo a comportarti in questo modo: ognuno vorrà trascinarmi alla sua.

115 Suvvia, opporrò anche resistenza ai Peripatetici, i quali pur affermano che sussiste un'affinità tra loro e gli oratori [174] e che uomini illustri, usciti dalla loro scuola, sono stati spesso alla direzione dello Stato; sosterrò pure l'attacco di tanti miei amici

173. Quest'approvazione vien data con ironia, altrimenti crollerebbe tutto il castello probabilistico che Cicerone sta costruendo.

174. Si ricorderà che la concezione ciceroniana dell'*orator* è in gran parte uno sviluppo di dottrine peripatetiche. In questo passo Cicerone fa scattare il tropo scettico della διχφωνία.

Epicurei [175], gentiluomini così valenti e affezionati tra loro: ma come dovrò comportarmi con lo stoico Diodoro [176], mio vecchio maestro, che sta vivendo con me da tanti anni, che sta a casa mia, che io ammiro e amo e che pur disprezza codeste teorie di Antioco?

Tu dirai: " Esiste esclusivamente la nostra verità! " Sì, esclusivamente la vostra, se essa è la verità: ché più verità in dissidio tra loro non possono esistere. Ma siamo, allora, spudorati noi, che non vogliamo sdrucciolare, oppure sono presuntuosi quelli che hanno la convinzione di sapere tutto essi soli?

" Ma non sono io – egli obietta –; mi limito a dire che è il saggio a saper tutto ". Benissimo! Egli senza dubbio conosce ciò che sta nella tua dottrina: ma che diamine di principio è codesto, ossia che la saggezza viene determinata da chi saggio non è? Ma non facciamo questioni personali: parliamo, invece, del " saggio ": su lui, infatti, come ho già detto tante volte [177], verte tutta questa discussione.

Orbene: lo scibile umano è stato diviso in tre parti sia dalla 116
maggioranza dei filosofi sia da voi stessi. Esaminiamo, allora, se vi aggrada, in primo luogo le indagini che sono state eseguite sulla natura o anche – per cominciare di qui – se ci sia stato qualcuno tanto rigonfio di errore da essere convinto di averne piena conoscenza. Non intendo indagare quei sistemi filosofici che restano sospesi ad una congettura, che sono trascinati qua e là dai dibattiti e non pretendono di suscitare convinzioni necessarie: se la vedano i geometri, i quali hanno la pretesa non già di persuadere, ma di costringere e che vi danno la dimostrazione di tutte le figure da loro descritte [178]. Non chiedo a costoro quei postulati matematici senza la cui ammissione essi non possono avanzare di un dito, vale a dire che è punto quello che non ha alcuna grandezza, e che è su-

175. In particolare di Sirone e di Filodemo, di Attico, di Saufeio, di Torquato, di Xenone e di Patrone, tutti amici di Cicerone.

176. Eccellente dialettico e maestro di Cicerone (cfr. *Brut.* LXXX, 309).

177. Ad esempio in XX, 66 e in XXXIII, 105.

178. Si riscontrano qui, sotto l'influsso carneadeo-filoniano e non senza qualche inferenza peripatetica, le prime avvisaglie di quella polemica contro la matematica che sarà approfondita da Sesto Empirico in particolare in *Adv. math.* III-IV.

perficie – o, per così dire " livello " – quella che non ha affatto spessore, e che è linea una lunghezza priva di larghezza † e di ogni profondità [179] †. Quando pure avrò concesso che queste cose sono vere, credi tu che, se io costringerò il saggio a giurare, questi giurerà che il sole è molte volte più grande della terra, senza che prima Archimede, in sua presenza, abbia eseguito tutti quei calcoli dai quali si perviene a questo risultato? Se egli giurerà, avrà poco riguardo per quello stesso sole che egli
117 ritiene essere un dio! Ché se egli non è disposto a prestar fiducia ai calcoli geometrici che danno insegnamento in maniera coercitiva, come dite voi stessi, ce ne vorrà un bel po' perché egli si affidi alle argomentazioni dei filosofi; o, meglio, se decide di affidarvisi, a quali di esse si affiderà in modo particolare? Si potrebbe, invero, fare tutta una rassegna dei princìpi dei " fisici "; ma essa sarebbe troppo lunga. Io desidero, comunque, sapere a chi di loro egli terrà dietro. Immagina che qualcuno stia ora imboccando la via della saggezza, ma non sia ancora saggio: quale punto di vista, quale indirizzo egli si sceglierà in modo preferenziale? Si badi, però, che qualunque sia la sua scelta, egli la farà quando non è ancora saggio; ma ammettiamo che egli abbia un ingegno divino: a quale dei " fisici " egli darà in modo speciale e unico la sua approvazione? A più di uno solo non potrà accordarla.

Non intendo mettermi alla caccia di questioni senza fine: vediamo a quale dei " fisici " egli darà il suo beneplacito esclusivamente a proposito dei princìpi naturali da cui è composto l'universo: su questo punto, infatti, tra i grandi pensatori sussiste un disaccordo grandissimo.

xxxvii, 118 Primo fra tutti Talete [180], uno dei Sette Sapienti – al quale, come si tramanda, gli altri concessero il primo posto –, affermò che dall'acqua derivano tutte le cose. Ma di ciò egli non riuscì a persuadere il suo concittadino e compagno Anassimandro [181]:

179. L'integrazione è suggerita dal Plasberg sulla base di una definizione varroniana riportata in GELL. I, 20.

180. Cfr. *De nat. deor.* I, X, 25 = 11 A 23 Diels-Kranz. Per un'analoga esposizione delle varie teorie fisiche cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 30 segg. Non è improbabile che fonte comune di Cicerone e di Sesto sia stato il Περὶ αἱρέσεων di Clitomaco. Da notare, comunque, che alcune testimonianze ciceroniane sono abbastanza precise, mentre altre sono confuse, frettolose o persino scorrette.

181. Cfr. 12 A 13 Diels-Kranz.

questi, infatti, sostenne che un'infinita essenza è quella da cui tutte le cose vengono generate. Dopo, il suo allievo Anassimene [182] sostenne che infinita è l'aria, ma che sono definite le cose che nascono da essa, e sono generati direttamente terra, acqua e fuoco e, tramite questi, in un secondo momento sono generate tutte le altre cose. Anassagora [183] sostenne l'infinità della materia e la derivazione da essa di particelle minime, simili tra loro, prima confuse e poi ordinate dal divino intelletto. Senofane [184], un po' più antico di lui, sostenne che tutto è uno e che è immutabile ed è dio, non mai nato e sempiterno, di figura sferica. Parmenide [185] considerò princìpi il fuoco che produce movimento e la terra che dal fuoco riceve la forma; Leucippo [186] il pieno e il vuoto; Democrito in ciò è simile a lui, in altre dottrine ha una maggiore ricchezza di idee. Empedocle sostenne i quattro elementi, che sono ormai popolari e ben noti. Eraclito il fuoco; Melisso [187], invece, affermò che ciò-che-è-infinito-e-immutabile è sempre esistito e sempre esisterà. Platone [188] pensa che un dio ha fatto sempiterno il mondo, plasmandolo con una materia che è " ricettacolo di tutte le cose ". I Pitagorici fanno partire tutte le cose dai numeri e da princìpi matematici.

Io credo che, tra tutti costoro, dal nostro saggio sarà scelto qualcheduno come battistrada e che tutti gli altri filosofi, pur essendo così numerosi e grandi, saranno sconfessati e condannati da lui e costretti a far bagaglio. Ma qualunque dot- 119
trina egli approverà, il saggio avrà dovuto comprenderla col suo pensiero come comprende le cose che suole percepire con i sensi, e non sarà disposto ad ammettere, ad esempio, che in questo momento c'è luce, più di quanto – nel caso che egli sia uno Stoico – sia disposto ad ammettere che questo mondo è sapiente e che ha una mente la quale ha costruito se stessa e il mondo e tempera, muove e regge tutte quante le cose; egli

182. Cfr. 13 A 9 Diels-Kranz.
183. Cfr. 59 A 49 Diels-Kranz.
184. Cfr. 21 A 4, 34 Diels-Kranz.
185. Cfr. 28 A 35 Diels-Kranz; un approfondimento è in ARISTOT. *De gen. et corr.* II, 3, 330b 13 segg.
186 Cfr. 67 A 8 Diels-Kranz.
187. Cfr. 30 A 9 Diels-Kranz.
188. *Tim.* 51a.

si sarà pure convinto che il sole, la luna, tutte le costellazioni, la terra e il mare sono divinità per il fatto che una qualche intelligenza fornita di anima promana e passa attraverso tutte quelle cose; ma che, ciò nonostante, tutto quanto questo mondo, una buona volta, subirà, per il suo stesso calore, la propria conflagrazione [189].

XXXVIII Ammettiamo pure che tutto codesto sia vero (tu vedi che ormai io confesso che pur qualcosa di vero esiste!) [190]: ciò nonostante, io dico che non se ne può avere né comprensione né percezione. Difatti, quando codesto tuo " saggio stoico " avrà fatto tutte codeste affermazioni scandendo le sillabe, verrà Aristotele [191], che sparge un aureo fiume di eloquenza, a dire che quel saggio è in realtà uno stupido; che, a dire il vero, il mondo non è mai nato, perché un improvviso atto di deliberazione non avrebbe mai potuto segnare l'inizio di un'opera tanto eccellente, e che esso è così ben acconcio in ogni sua parte che nessuna forza può produrvi movimenti o mutamenti di tanto rilievo e che col lungo andar del tempo non potrà esserci alcuna vecchiezza che faccia mai crollare o distruggere questa bellissima opera d'arte. Tu sarai costretto a respingere queste affermazioni e a difendere, invece, quelle precedenti, come se ne andassero di mezzo la tua testa e il tuo onore: a me, invece, non sarà lasciato neppure il permesso di dubitare?

120 Metto da parte la leggerezza con cui voi altri vi precipitate a dare l'assenso: che grande valore dobbiamo assegnare, già di per sé, a quella libertà che mi esime dal fare una difesa che tu sei costretto a fare! Io voglio sapere, infatti, perché mai il dio, pur facendo tutto per il nostro bene (così voi pretendete), ha creato un sì gran numero di serpenti e di vipere ed ha disseminato la terra e il mare di tanti flagelli mortali [192]. Voi dite che sarebbe stato impossibile produrre questo mondo con tanta raffinatezza e cura dei particolari senza una qualche divina

189. Su questa dottrina stoica (negata da Panezio e da Boeto) Cicerone torna in *De fin.* III, XIX, 64; *De nat. deor.* II, XLVI, 118 segg.; *De divin.* I, 49.

190. L'ammissione è solo ironica.

191. Probabilmente Cicerone attinge qui al perduto Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele. Per analogo giudizio cfr. *Top.* 3; *De or.* I, 49; *Brut.* 101, etc.

192. Sull'argomento Cicerone torna in *De nat. deor.* III, XXV-XXIX *passim*. Per un'affinità degli Accademici con gli Epicurei cfr. LUCRET. V, 195 segg.

operosità; e voi abbassate la maestà di questo dio fino a farle meticolosamente confezionare api e formiche, talché può sembrare che anche tra gli dei ci sia stato un qualche Mirmecide [193], costruttore di minuscoli meccanismi.

Tu dici che senza un dio niente è possibile: ma eccoti a 121
fianco Stratone di Lampsaco [194], che lascia in riposo codesto tuo iddio – e lo lascia riposare da un grosso compito; ma, poiché i sacerdoti degli dei fanno sempre vacanza, quanto è più giusto che lo facciano gli dei stessi! – e dice che non gli abbisogna l'intervento dei numi per costruire il mondo, e insegna che tutte le cose esistenti sono prodotte dalla natura, anche se non è poi d'accordo con quel famoso filosofo [195] il quale sostiene che queste cose sono formate da corpi ruvidi e levigati, fatti ad amo e ad uncino e che in mezzo a loro sta il vuoto: egli pensa che tutto ciò è il frutto dei sogni di Democrito, il quale non dà un insegnamento, ma esprime una sua opzione, mentre lui, seguendo passo passo le singole parti del mondo, insegna che tutto ciò-che-è o tutto ciò-che-diviene si sta facendo o è stato fatto mediante pesi e moti naturali. Eppure egli non riesce a svincolare il suo dio da una grande fatica e me dalla paura! Nessuno, infatti, potrebbe stimare di essere oggetto della cura di un dio senza provare spavento della divina potenza di giorno e di notte e senza temere, se gli capita qualche guaio – e a chi non capita? –, che questo guaio gli sia giustamente toccato [196].

Dopo tutto, io non sono d'accordo né con Stratone né con te: una volta mi sembra più probabile l'una delle due, un'altra volta l'altra.

Tutte codeste, o Lucullo, sono cose che rimangono nascoste, XXXIX,
coperte e cosparse da dense tenebre. Di conseguenza non esiste alcun acume d'ingegno umano che possa penetrare nella volta celeste o immergersi nelle viscere della terra.

193. Mirmecide e Callicrate furono creatori di giocattoli e di meccanismi invisibili (cfr. PLIN. *Nat. hist.* VII, 21, 85; XXXVI, 6, 44).

194. Che accostò la fisica aristotelica a quella democritea (cfr. 68 A 80 Diels-Kranz; fr. 32 Wehrli). La polemica di Stratone era rivolta in particolare contro Platone (*Tim.* 28a segg.) e contro Crisippo (*Stoic. vet. frag.* II, 304, 526 Arnim).

195. Ossia con Democrito.

196. In questa sezione Cicerone, sull'esempio di Carneade, si mostra propenso ad accettare argomentazioni epicuree: ma si tratta solo di tatticismo dialettico.

Noi non conosciamo il nostro corpo [197], quale sia l'esatta disposizione delle sua parti, e ignoriamo la funzione che ciascuna di queste parti svolga. Gli stessi medici, ai quali interessava acquisirne conoscenza, le sezionarono allo scopo di renderle manifeste, ma, ciò nonostante, i medici dell'indirizzo empirico dicono che esse non sono venute a risultare più note, perché, secondo loro, è possibile che esse subiscano mutamenti quando sono portate alla luce e allo scoperto [198]. Ma forse che noi possiamo nella stessa maniera disseccare, squarciare, dividere la varia natura del mondo per osservare se la terra rimanga fissa nelle profondità e quasi abbarbicata alle sue radici oppure stia sospesa al centro dell'universo? [199]

123 Senofane sostiene che la luna è abitata e che essa è una terra con molte città e montagne [200]: sembrano asserzioni prodigiose; ma, tuttavia, né quello stesso che le profferì avrebbe potuto giurare che la faccenda sta realmente così, né io potrei giurare che non sta così. Anche voi asserite che, in relazione alla nostra posizione geografica, nella parte opposta della terra c'è gente che sta ritta con le piante dei piedi poste in senso contrario alle nostre e a cui voi date il nome di " antipodi " [201]: perché ve la prendete con me, che non respingo codeste teorie, e non piuttosto con quelli che, nell'ascoltarvi, vi considerano pazzi? Iceta di Siracusa [202], a quel che afferma Teofrasto, sostiene l'immobilità del cielo, del sole, della luna, delle costellazioni, insomma di tutti i corpi superni, e che nessuna cosa

197. Questi spunti neo-accademici verranno approfonditi ed estesi al concetto stesso di corpo dai Neo-pirroniani (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 38-55; *Adv. phys.* I, 366 segg.). Un'estensione dell'ἐποχή dal corpo a tutto l'uomo è drammaticamente fatta da Sesto in *Adv. log.* I, 263 segg.

198. Test. 66 Deichgräber.

199. Come sostenevano rispettivamente Senofane ed Anassimandro (cfr. 21 A 47 Diels-Kranz).

200. Per l'imprecisione di Cicerone cfr. DIELS, *Doxogr. graec.* 121 n. 1: l'autore, infatti, confonde Senofane con Anassagora (DIOG. LAERT., II, 8).

201. Questa celebre concezione della geografia classica, che provocò tante discussioni nell'età medievale (cfr. AUGUSTIN. *De civ. Dei* XVI, 9; LACTANT. *Div. inst.* III, 23), risaliva ai Pitagorici (58 B Diels-Kranz) e fu prospettata ampiamente da Platone (*Phaed.* 108a segg.; *Tim.* 65a), come è attestato anche da Diogene Laerzio (III, 24).

202. Le dottrine geografiche di questo pitagorico, che hanno fatto pensare ad un precorrimento di Aristarco di Samo, trovano in questo passo ciceroniano la loro massima testimonianza (cfr. 50, 1 Diels-Kranz). Il passo colpì Copernico, che ne trasse il primo spunto per le sue teorie eliocentriche, come risulta da una sua lettera del 1543 a Papa Paolo III.

nell'universo si muova tranne la terra e che, girando e volgendosi quest'ultima con la massima velocità intorno al suo asse, si producano i medesimi effetti che si produrrebbero se la terra stesse ferma e si muovesse il cielo. E alcuni reputano che anche Platone [203] faccia la stessa affermazione nel *Timeo*, ma in maniera un po' meno chiara. E che fai tu, o Epicuro? Parla: credi tu che davvero il sole sia tanto piccolino? E che faccio io? A me, almeno, non pare † grande neppure il doppio [204] †. Lui prende in giro voi e, a vostro turno, voi vi prendete gioco di lui. Ma da codesta burletta è immune Socrate, è immune Aristone di Chio, il quale crede che è impossibile la conoscenza di alcuna di codeste cose.

Ma io ritorno all'esame dell'anima e del corpo. Ci è forse 124
noto, alla fine dei conti, quale sia la natura dei nervi o quella delle vene? Conosciamo noi per fermo che cosa sia l'anima, dove sia e, infine, se essa esista oppure, come parve a Dicearco [205], non esista affatto? E, se essa esiste, ha tre parti – quella razionale, quella irascibile e quella concupiscibile – secondo la sentenza di Platone [206], oppure è semplice e unitaria? E, se è semplice, è fuoco o aria o sangue, oppure, come vuole Senocrate [207], puro numero senza corporeità, ossia una cosa la cui consistenza è quasi incomprensibile? E qualunque cosa essa sia, è mortale o eterna? A dire il vero, si fanno molte affermazioni in un senso e nell'altro. Taluna di queste alternative sembra certa al vostro saggio; al nostro, invece, non se ne presenta neanche qualcheduna che risulti almeno probabile. Infatti molte affermazioni vengono fatte in un senso e nell'altro [208].

Se, poi, ti comporti con maggior modestia e mi accusi non XL, 125
perché io non dia l'assenso alle tue dottrine, ma perché non lo do a nessuna dottrina, mi arrenderò e sceglierò a chi dare l'as-

203. *Tim.* 40b.
204. Così il Lambinus sulla base di XXVI, 82.
205. Test. 8f Wehrli. Cicerone ribadisce ciò in *Tusc.* I, X, 21.
206. Cfr. PLAT. *Resp.* IV, 439d segg.; CIC. *Tusc.* I, X, 20.
207. Per la complessa concezione senocratea dell'anima si rinvia alla nota di M. Isnardi-Parente in ZELLER-MONDOLFO, *La filos. dei Greci*, parte II, vol. III, 2, pp. 970-7.
208. Per la concezione scettica dell'ἰσοσθένεια cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 8, 10, 190.

senso. A chi più di ogni altro, a chi? A Democrito![209] Difatti, come voi sapete, sono stato sempre amante di chi ha massimi meriti. Ma eccomi già aggredito dal vostro schiamazzo generale: " Credi tu all'esistenza di un vuoto, mentre l'universo è così pieno zeppo che, da una parte, un corpo è cedevole nella direzione in cui se ne muove un altro, e, dall'altra parte, nel luogo dal quale esso si ritira un altro immediatamente viene a spostarsi, oppure credi all'esistenza di certi atomi, dai quali è molto dissimile qualunque loro prodotto, o, infine, credi alla possibilità che venga prodotta una qualche realtà meritevole di riguardo senza che esista un'intelligenza divina? E, dal momento che in un unico universo esiste questa artistica fattura così degna di ammirazione, credi tu nell'esistenza di innumerevoli mondi, alcuni dissimili e altri uguali, e al di sopra del nostro e al di sotto, a destra e a sinistra, avanti e indietro? E credi tu nell'esistenza di innumerevoli altri uomini, abitanti in località uguali a queste e aventi gli stessi nomi, gli stessi titoli pubblici, il vanto delle medesime imprese, le medesime doti naturali, le stesse fattezze, la stessa età e che discutono degli stessi problemi, così come stiamo facendo noi qui a Bacoli, mentre vediamo Pozzuoli qui di fronte? E credi tu che, se in questo momento o anche durante il sonno ci par di vedere una qualche cosa con la nostra mente, è dal di fuori che le immagini irrompono nelle nostre anime attraverso i nostri corpi? Ma tu non fare codeste asserzioni e non dare l'assenso a cose come queste che sono mere finzioni: è meglio non avere un proprio pensiero che averne uno così erroneo! ".

126 Allora non si pretende che io dia l'approvazione ad una qualche dottrina col mio assenso, ma mi si chiede – sta bene attento! – di darla esclusivamente a quella che vuoi tu, e me lo si chiede non solo con arroganza, ma con spudoratezza, soprattutto perché codeste tue dottrine non mi sembrano neanche " probabili ". Io penso, infatti, alla totale inconsistenza di quella divinazione che voi approvate e non ammetto affatto l'esistenza di quel fato che, secondo voi, controllerebbe l'universo, e non credo neppure che questo mondo sia stato costruito secondo

209. La scelta favorevole a Democrito non è affatto occasionale, ma risale al Pirronismo originario, come abbiamo sottolineato nella sezione riservata a Pirrone.

un divino consiglio. Eppure non so se la faccenda stia realmente così! [210].

Ma perché sto trascendendo verso espressioni ostili? Mi XLI
date il permesso di ignorare quello che io ignoro oppure agli Stoici si dà la facoltà di discutere tra loro, mentre a noi no? Zenone [211] e quasi tutti gli altri Stoici sono del parere che con l'etere s'identifichi il dio supremo, dotato di un'intelligenza che dirige tutto l'universo; Cleante [212], che fa parte – starei per dire – della più antica aristocrazia stoica, allievo di Zenone, considera il sole dominatore e padrone del mondo: così, a causa del dissenso dei saggi, siamo costretti ad ignorare il nostro signore, non sapendo se dobbiamo offrire i nostri servigi al sole oppure all'etere. La grandezza del sole, poi (esso stesso, diffondendo in questo istante i suoi raggi, par che mi guardi ed esorti a fare spesso cenno a lui), questa sua grandezza voi, come se l'aveste misurata a parte a parte, dite che è di dieci piedi; io, invece, mi rifiuto di prestar credito alla vostra misurazione, ritenendovi architetti scadenti. Si può mettere in dubbio chi di noi, per mitigare il mio linguaggio, sia più modesto?

Comunque, io non penso che si debbano cacciare al bando 127
codeste questioni di fisica, giacché la considerazione e la contemplazione della natura sono quasi un pascolo naturale dell'anima e dell'intelletto: con esse noi ci eleviamo, guardiamo dall'alto le cose umane e, pensando ai fenomeni superni del cielo, facciamo poco conto di queste nostre cose e le riteniamo esigue e di minimo valore. Di per sé la ricerca delle cose più grandi e più coperte dal mistero ha le sue attrattive; e se si presenti una qualche spiegazione che sembri essere quella della verità, l'anima si colma di un piacere altamente umano. Queste 128
ricerche, adunque, verranno eseguite sia dal vostro "saggio" sia dal nostro: ma il vostro le farà per dare l'assenso; il nostro, invece, per indugiare ad affidarsi precipitosamente all'opinione e per valutare tra se stesso che è apprezzabile risultato l'aver trovato, in problemi siffatti, un qualcosa che sia verosimile.

Veniamo, ora, al concetto dei beni e dei mali; ma bisogna far prima una piccola premessa.

210. Non è necessario supporre qui, col Reitzenstein, un'ampia lacuna.
211. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 154 Arnim.
212. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 499 Arnim.

Quando i fisici fanno recisamente affermazioni in questo settore, mi pare che non si rendano conto di privarsi anche dell'autorevolezza delle cose che eventualmente si manifestano con maggiore evidenza: essi, infatti, danno l'assenso e l'approvazione all'attuale presenza della luce con la medesima sicurezza con cui, quando la cornacchia canta, reputano che intenda significare un comando o un divieto; e, dopo aver misurato quella statua lì, affermano che essa è di sei piedi con la stessa sicurezza con cui sostengono che il sole, che essi non possono misurare, è oltre diciotto volte più grande della terra. Di qui nasce il famoso modo di dimostrare: " Se è impossibile percepire quanto grande sia il sole, allora chi dà l'approvazione a tutte quante le altre cose nello stesso modo in cui la dà alle dimensioni del sole, quelle cose egli non le percepisce; ma è impossibile percepire le dimensioni del sole: epperò chi dà l'approvazione a ciò come-se-ne-avesse-percezione, non percepisce cosa alcuna ". Oseranno essi rispondere che è possibile percepire le dimensioni del sole? Non farò opposizione, purché, però, dicano che tutte quante le altre cose vengono percepite e comprese alla stessa maniera. Essi, infatti, non potranno dire che la comprensione di una cosa è maggiore o minore di quella di un'altra, giacché la definizione del termine " comprensione " è unica per tutte quante le cose.

XLII, 129 Ma torniamo al tema che avevo annunciato: cosa sappiamo con certezza sui beni e sui mali? Senza dubbio si devono precisare i limiti entro cui ricondurre l'insieme dei beni e dei mali; ma su nessun'altra questione sussiste tra i massimi pensatori un dissenso più grave.

Metto pure da parte quelle teorie che sembrano ormai in disuso: Erillo [213], che pone il sommo bene nella conoscenza e nella scienza, proprio lui, benché allievo di Zenone, tu vedi bene come sia in disaccordo con costui e quanto poco lo sia con Platone. Ben nota fu la dottrina dei Megarici, di cui fu primo ispiratore, come vedo scritto, quel Senofane che poco fa [214] ho nominato, e, dopo di lui, i suoi seguaci Parmenide e Zenone

213. Discepolo e talora anche avversario di Zenone di Cizio (cfr. CIC. *De fin.* I, XI, 35; *De or.* II, XVII, 62).

214. In XXXIX, 123. Sulla dipendenza dei Megarici dagli Eleati insistevano spesso gli antichi (cfr. DIOG. LAERT. II, 106).

(da costoro, pertanto, trassero il loro appellativo i filosofi " Eleatici "), poi Euclide, discepolo di Socrate, megarese, dal quale assunsero il nome di " Megarici " quei pensatori medesimi che sostenevano il solo bene esser quello che è uno e simile e sempre identico; anche costoro presero molto da Platone. Da Menedemo, poi, essendo questi di Eretria, assunsero l'appellativo di " Eretriaci " quei pensatori secondo i quali ogni bene è riposto nell'intelletto e nell'acume intellettuale con cui si distingue il vero [215]: teoria, questa, che è simile a quella di Erillo, ma, a parer mio, esposta con maggiore ricchezza e in più bella forma.

Se noi facciamo poco conto di costoro e li riteniamo ormai 130
archiviati, certamente dobbiamo disprezzare di meno i seguenti: Aristone [216], che, essendo stato allievo di Zenone, provò con i fatti ciò che questi aveva provato con le parole – ossia che non c'è alcun bene al di fuori della virtù e alcun male al di fuori di ciò che alla virtù è contrario –, ma pensò che non hanno alcun valore quei " gradi intermedi " che erano stati ammessi da Zenone. A proposito di siffatti gradi, secondo Aristone, il sommo bene sta nel non muoversi in nessuna delle due direzioni, cosa che egli chiama ἀδιαφορία: Pirrone, invece, dice che il saggio non avverte neppure queste cose, e questa sua posizione ha il nome di ἀπάθεια.

Orbene: tralasciamo tutti questi punti di vista e vediamo i seguenti, che sono stati difesi per tanto tempo e con tanto zelo. Alcuni [217] hanno preteso d'identificare il fine col piacere, 131
e il loro primo esponente è Aristippo, discepolo di Socrate e caposcuola dei Cirenaici, e poi Epicuro, la cui dottrina è ai nostri giorni più nota e, tuttavia, non concorda con quella dei Cirenaici persino a proposito del piacere. Callifonte, invece, considerò come fine l'insieme del piacere e dell'onestà, Ieronimo [218] la liberazione da ogni molestia, Diodoro [219] l'insieme di questa liberazione e dell'onestà, ed entrambi questi ultimi furono

215. Test. 26 A Döring.
216. Cfr. XXXIX, 123. Per l'accostamento di Aristone a Pirrone cfr. Cic. *De fin.* IV, 43.
217. Per i filosofi che seguono vedasi la divisione carneadea di *De fin.* V, VI, 16 segg.
218. Test. 9c Wehrli.
219. Test. 4g Wehrli.

Peripatetici. Che il fine fosse la condotta di una vita onesta accompagnata dal godimento delle cose primarie offerte dalla natura, lo pensò l'Accademia Antica – come stanno ad indicarlo gli scritti di Polemone, al quale Antioco dà la sua piena approvazione – e pare che si siano avvicinati di molto a questa concezione Aristotele e i suoi amici. Non perché desse il suo beneplacito a questa dottrina, ma per opporla a quella degli Stoici, anche Carneade prospettava che è sommo bene godere delle cose primarie che la natura ci abbia offerte. Invece Zenone [220], che fu il fondatore e il primo esponente degli Stoici, prospettava che è fine dei beni quella onesta condotta della vita che ha il suo fondamento nel più pieno rispetto della natura.

XLIII, 132 È ben manifesto, inoltre, quanto segue: che, cioè, a tutti i fini dei beni da me ora esposti sono contrari i fini dei mali. Ora, però, vorrei sapere da voi a quale pensatore mi consigliate di attenermi; ma nessuno mi dia una risposta così rozza e assurda come questa: " Chiunque ti piaccia, purché ti attenga a qualcuno ". Non si potrebbe dire nulla di più squilibrato!

Sarei smanioso di mettermi al seguito degli Stoici. Ne ho, però, il permesso, non dico da parte di Aristotele, che, a mio giudizio, occupa in filosofia un ruolo tutto personale, ma da parte di Antioco stesso, che pur era chiamato accademico, e lo sarebbe stato davvero, se avesse ridotto di molto i suoi emendamenti, egli fratello carnale degli Stoici? Ma anche in caso affermativo le cose si presenteranno in bilico: infatti il saggio che noi concepiamo dovrà essere o Stoico oppure dell'Accademia Antica. Non è possibile l'uno e l'altro insieme, giacché tra costoro sussiste una contesa non sui confini del loro campicello ma sull'intero campicello: difatti ogni regola di vita è contenuta nella definizione del sommo bene, e chi è in dissenso su questo punto è in dissenso sull'intero regime della propria esistenza. Ecco perché non possono essere saggi tutti e due, essendo il loro dissenso così marcato, ma può essere saggio solo uno dei due. E se il saggio deve attenersi a Polemone, il seguace della Stoa cade in errore, perché dà il suo assenso ad una cosa falsa (e voi, almeno, affermate che non c'è errore che sia altrettanto estraneo ad un saggio); se, invece, sono vere le affermazioni

220. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 181 Arnim.

di Zenone, bisogna rivolgere le medesime obiezioni contro gli Accademici Antichi e contro i Peripatetici.

Orbene: a questo punto non darai l'assenso a nessuno dei 133
due. E se io non lo darò mai, chi di noi è più accorto? Ebbene? Persino Antioco, dal momento che su alcune questioni è in disaccordo con i suoi prediletti Stoici, non vuole forse mettere in rilievo l'impossibilità che il saggio dia alle dottrine di costoro la sua approvazione? È un placito stoico l'eguaglianza di tutte le colpe; ma contro questo placito Antioco prova il più vivo disgusto: a me sia permesso, allora, di meditare finalmente a quale dei due punti di vista io mi debba attenere!

" Taglia corto! – dice lo Stoico – Prendi una buona volta una deliberazione, qualunque essa sia ". E che? Non mi devo guardare dal commettere uno scempio, dal momento che le precedenti affermazioni mi sembrano entrambe acute in un senso e nell'altro ed equipollenti? Tu, o Lucullo, dicevi [221] che è un delitto tradire i propri " dogmi ": allora io mi trattengo per non dare l'assenso a ciò che è sconosciuto: è, questo, un " dogma " che rispettiamo in comune io e te.

Ma ecco un disaccordo anche molto più grave! Zenone re- 134
puta che la vita beata è riposta solo nella virtù [222]. Che ne pensa Antioco? " Sia pure beata – egli dice –, ma non in senso assoluto ". È un dio il primo di questi due, che pensò che nulla manchi alla virtù; è, invece, un omiciattolo il secondo, il quale crede che, oltre la virtù, esistono per l'uomo molte cose, in parte rare, in parte anche indispensabili. Ma per un verso io ho paura che il primo assegni alla virtù più di quanto la natura permetta – specialmente se teniamo presenti i molti rilievi fatti da Teofrasto [223] con finezza oratoria e ricchezza di esperienza –, e per un altro verso io temo che il secondo non sia coerente con se stesso, dal momento che ammette l'esistenza di certi malanni del corpo e della fortuna e, ciò nonostante, giudica che sarà beato chi versa in tutti questi malanni, purché sia " saggio ".

Sono sospinto in direzioni contrarie: ora mi sembra più probabile questo, ora quello; e tuttavia io penso che, se una

221. In IX, 27.
222. Cfr. *Varro*, X, 25.
223. Cfr. XXXV, 113; *De fin.* V, 12, 17, 83; *Tusc.* V, 24.

delle due cose non è vera, la virtù è messa completamente con le spalle a terra.

" Ma il loro disaccordo – dite voi – si limita a questi aspetti della questione ". Ebbene? Possiamo, forse, approvare come veri quegli aspetti in cui sono d'accordo, ad esempio che l'anima del saggio non è mai scossa dalla brama o esaltata dalla gioia? Suvvia, ammettiamo pure che codeste affermazioni siano probabili: ma sono, forse, anche probabili queste altre, ossia che egli non prova mai timore, mai dolore? Il saggio, allora, non dovrebbe temere la distruzione della patria? Non dovrebbe soffrire, se la patria è stata distrutta? È cosa dura ma necessaria secondo Zenone, per il quale tranne la rettitudine morale non esiste alcun bene; ma per te, o Antioco, non lo è affatto, perché per te, oltre la rettitudine morale, ci sono molte altre cose che ti sembrano buone e, oltre la turpitudine, ce ne sono molte altre che ti sembrano cattive e che il saggio necessariamente teme quando sopravvengono e di cui necessariamente si duole quando sono sopravvenute.

Ma io voglio sapere quando mai dall'Accademia Antica sono stati sanciti questi decreti, fino al punto da negare che l'anima del saggio sia commossa e perturbata: essi erano favorevoli al giusto mezzo e sostenevano che c'è una certa misura in ogni naturale commozione dell'anima [224]. Tutti leggiamo il trattato *Sul lutto* [225] di Crantore, filosofo dell'Accademia Antica: è un'opera piccola, ma aurea, un libriccino da imparare a memoria, come Panezio consigliava a Tuberone [226]. Anzi gli Accademici Antichi sostenevano che proficuamente la natura ha assegnato all'anima nostra questi turbamenti: il timore, affinché siamo cauti; la compassione e la tristezza, affinché siamo clementi; e affermavano che persino l'iracondia è quasi " la cote della fortezza " – che facessero bene o male, lo ve-

224. Cicerone tende molto ad accostare l'etica dell'Accademia Antica a quella aristotelica; egli si fondava probabilmente su una notevole somiglianza tra la dottrina del πέρας, espressa da Platone nel *Filebo*, e quella della μεσότης, sostenuta da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*.

225. Per questo celebre trattato cfr. Cic. *Tusc.* I, XLVIII 115; II, VI, 12; Diog. Laert. IV, 27.

226. Q. Elio Tuberone, nipote di Scipione Emiliano, fu allievo di Panezio che gli dedicò il libro *De dolore patiendo*, ove erano utilizzate molte meditazioni di Crantore (cfr. Cic. *Brut.* XXXI, 117; *Tusc.* IV, II, 4).

dremo un'altra volta [227] –: comunque, io non riesco a capire 136
come mai codesta tua intransigenza abbia potuto fare irruzione nell'Accademia Antica. Ma ci sono certe cose che non saprei tollerare, non perché mi dispiacciano (giacché quelle stranezze degli Stoici che prendono il nome di " paradossi " [228] per la maggior parte sono di stampo socratico); ma dove le ha trattate Senocrate, dove Aristotele (voi, infatti, pretendete che questi due pensatori siano quasi identici)? Essi avrebbero detto, almeno talvolta, che solo i saggi sono re, che essi soli sono ricchi, essi soli sono belli? Che ogni cosa, ovunque essa sia, è proprietà del saggio? Che nessuno è console, pretore, comandante, e forse neppure quinqueviro, tranne il saggio? E, infine, che questo soltanto è cittadino, questo esclusivamente è libero, mentre tutti quanti sono stupidi, stranieri, esuli, schiavi, insomma pazzi scatenati? E gli scritti di Licurgo, quelli di Solone, le nostre Dodici Tavole non sarebbero leggi, e neppure le città e gli Stati sarebbero veramente tali, se non appartenessero ai saggi?

Tu, o Lucullo, se dai l'assenso al tuo amico Antioco, dovrai 137
difendere codeste teorie come se fossero le mura della patria; io, invece, le dovrò difendere nella misura giusta, nei limiti in cui mi sembrerà opportuno.

Ho letto in Clitomaco che, durante la permanenza di Car- XLV
neade e dello stoico Diogene presso il senato in Campidoglio, Aulo Albino, che allora era pretore sotto il consolato di Publio Scipione e di Marco Marcello – proprio quell'Albino che fu console con tuo nonno, o Lucullo, e che era una persona indubbiamente cólta, come sta a provare la sua stessa *Storia* [229] scritta in greco –, domandò in tono scherzoso a Carneade: " O Carneade, io non ti do l'impressione di essere pretore, perché non sono saggio, né questa ti sembra una città, né la popolazione che è in essa ti sembra una cittadinanza? " Allora lui: " A questo Stoico qui [230] non sembra! ".

Aristotele o Senocrate, di cui Antioco avrebbe voluto essere

227. Probabile rinvio alle *Tusculanae disputationes*.

228. Cicerone discute alcune di queste proposizioni in *Paradoxa Stoicorum ad M. Brutum* e proprio in quest'opera (§ 4) si insiste sulla provenienza socratica dei paradossi stessi (cfr., del resto, Xenoph. *Mem.* III, 9, 6).

229. Cfr. Cic. *Brut.* XXI, 81.

230. Ossia a Diogene di Babilonia.

seguace, non avrebbero messo in dubbio che Albino fosse un pretore e Roma una città e che fosse una cittadinanza la gente che l'abitava; ma quel nostro amico è, come ho detto prima, uno Stoico in piena regola che poche volte si mette a bal-
138 bettare. Però, mentre io temo di scivolare verso l'opinione e di adottare e provare qualcosa di sconosciuto – cosa che voi non vorreste affatto –, quale consiglio mi date?

Spesso Crisippo [231] attesta che esistono solo tre dottrine difendibili sul sommo bene (egli ne spazza via e ne taglia un bel numero di altre): che, cioè, è sommo bene o la rettitudine morale o il piacere o l'una e l'altro. Infatti quelli [232] che fanno consistere il sommo bene nella liberazione da ogni molestia, evitano l'odioso nome di piacere, ma vi si aggirano nei pressi; e fanno questa stessa cosa anche quelli [233] che lo congiungono con la rettitudine morale; né si comportano molto diversamente quelli [234] che aggiungono alla rettitudine morale i vantaggi naturali primari. Così egli lascia tre dottrine che, a parer suo, possono essere difese con probabilità di successo.

139 Stia pure così la faccenda, quantunque non mi sia agevole staccarmi dal sommo bene di Polemone e dei Peripatetici e di un Antioco [235] e finora io non ritenga più probabile niente altro. Tuttavia io vedo con quanta dolcezza il piacere ci blandisce i sensi; mi lascio scivolar giù fino al punto da essere d'accordo con Epicuro o con Aristippo; ma la virtù mi richiama o, piuttosto, mi trattiene con la mano, afferma che quelle emozioni sono proprie dei bruti, mentre essa accosta strettamente l'uomo al dio. Posso prendere la via di mezzo; quindi, poiché Aristippo bada soltanto al corpo, quasi che noi non avessimo affatto l'anima, e Zenone tiene in conto soltanto l'anima, quasi che di corpo noi fossimo privi, mi atterrò a Callifonte – la cui dottrina Carneade soleva difendere con tanto zelo da suscitare l'impressione di darle anche il suo beneplacito

231. Cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 21 Arnim. Non è da escludere che questa *divisio Chrysippaea* abbia suggerito lo spunto a Carneade per fare la sua con maggiore ampiezza e precisione.

232. Allusione a Ieronimo (cfr. XLII, 131).

233. Allusione a Diodoro il Peripatetico (cfr. *ibidem*).

234. Allusione ai Peripatetici e agli Accademici o, *exempli gratia*, a Carneade (cfr. *ibidem*).

235. Giacché anche quest'ultimo non seguiva a pieno il rigorismo stoico.

(quantunque Clitomaco solesse affermare di non essere mai riuscito a capire che cosa ricevesse l'approvazione da parte di Carneade) –. Ma se io volessi attenermi, per l'appunto, al sommo bene di Callifonte, l'austerità e la serietà e la retta ragione mi farebbero questa obiezione: " Proprio tu, mentre la rettitudine morale risiede nel disprezzo del piacere, vuoi accoppiarla con quest'ultimo, come se accoppiassi un uomo con una bestia? ".

Rimane, dunque, in lizza una coppia sola: piacere e retti- XLVI, 140
tudine morale. Intorno ad essa, a quel che io penso, Crisippo non dovette far molti sforzi. Se tu segui il primo, molte cose vanno a catafascio e in modo particolare la solidarietà del genere umano, l'affetto, l'amicizia, la giustizia, le altre virtù, nessuna delle quali può esistere se non è disinteressata: difatti quella che è spinta al dovere dal piacere – ossia da una qualche compensazione – non è virtù, ma ingannevole imitazione e simulazione di essa. Ma tu ascolta, altresì, da parte di quanti affermano di non capire neppure il nome di rettitudine morale [*honestatis*] (a meno che non intendiamo chiamare onesto ciò che riscuote la gloria presso il volgo), che la fonte di tutti i beni risiede nel corpo, che questa è la norma, questa la regola, questa la prescrizione della natura e che chi abbia derogato da essa non avrà mai nulla da seguire nella vita.

Pensate, dunque, che io non rimanga scosso nell'udire queste 141
ed altre infinite asserzioni? Rimango scosso quanto te, o Lucullo, e non credermi meno uomo di te! La sola differenza sta in questo: che, quando sei rimasto scosso, tu fai concessioni, tu dai l'assenso, dai l'approvazione, pretendi che quella determinata cosa sia risultata vera, certa, compresa, percepita, ratificata, confermata, fissata, e non è possibile che alcun ragionamento ti scacci o ti rimuova da essa; io, invece, giudico che nessuna cosa ha caratteristiche tali che, se io le ho dato il mio assenso, non lo dia sovente al falso, poiché il vero non è separato dal falso per mezzo di alcuna rappresentazione distinta, soprattutto perché codesti vostri " criteri " della dialettica non sono proprio nulla.

E vengo ormai alla terza parte della filosofia. 142

Uno è il giudizio di Protagora, il quale reputa che per ciascuno è vero quello che a ciascuno appare, un altro è quello dei Cirenaici, i quali stimano che non esista alcun criterio

tranne le affezioni interne, un altro è quello di Epicuro, il quale ripone ogni criterio nei sensi e nelle " nozioni " delle cose e nel piacere; da parte sua Platone ha preteso che ogni giudizio di verità – anzi la verità stessa – si sottrae alle opinioni e ai sensi
143 ed è proprietà esclusiva del pensiero e dell'intelletto. A quale di queste teorie dà il suo beneplacito il nostro Antioco? Egli non lo dà neppure a quelle dei suoi predecessori. In che punto, infatti egli segue Senocrate, di cui esistono molti libri di gran successo a proposito del metodo del linguaggio [236], oppure lo stesso Aristotele, di cui non esiste indubbiamente nulla di più acuto e di più squisito? Da Crisippo, invece, egli non stacca mai il suo piede!

XLVII Perché, dunque, ci chiamiamo " Accademici " (o almeno sfruttiamo la fama di questo nome)? Ovvero perché ci si vuol costringere a seguire filosofi che tra loro sono in disaccordo? Quanto è grave il contrasto persino a proposito del seguente principio, che pure i dialettici pongono tra i primi rudimenti della loro arte, vale a dire, quale sia il modo in cui bisogna giudicare che si tratti di vero o di falso quando si abbia un'articolazione sillogistica come questa: " Se è giorno, c'è luce "! In un modo la pensa Diodoro [237], in un altro Filone [238], in un altro ancora Crisippo [239]. E non basta. Su quante questioni Crisippo è in contrasto col suo maestro Cleante! E non basta! Anche due notabili della dialettica, Antipatro [240] e Archedemo [241], uomini penetranti come spine [242], non sono forse in dissenso tra loro su molti problemi?

144 Perché, allora, o Lucullo, vuoi espormi all'odio e mi citi dinanzi all'assemblea popolare e, come è usanza dei tribuni sediziosi, fai anche scioperare tutte le botteghe? Invero, quella

236. Cfr. DIOG. LAERT. IV, 13.
237. Per il pensiero di Diodoro Crono al riguardo cfr. XXIV, 75.
238. Probabile allusione al pirroniano Filone di Atene.
239. Cfr. XXIII, 73.
240. Cfr. VI, 17.
241. Esponente della Stoa Antica e condiscepolo di Apollodoro di Seleucia (cfr. DIOG. LAERT. VII, 40, 68, 84, 88; EPICTET. *Diatr.* II, 197; POHLENZ, *La Stoa*, I, pp. 360, 380).
242. Ho seguito, col Marmorale, il suggerimento dello Hermann (*spinosissimi* invece che *opinosissimi* dei codici). Il Reid si attiene ai codici e vede nel termine (usato solo in TERTULL. *Adv. Marc.* IV, 35) un'allusione ironica a certi atteggiamenti marcatamente scettici dei due filosofi menzionati.

tua lagnanza secondo cui noi sopprimiamo le arti, non mira ad altro se non a promuovere una sollevazione di operai! Ma, se questi ultimi affluiranno da ogni direzione in assemblea generale, non sarà difficile aizzarli contro di voi. Io, infatti, metterò in rilievo, in primo luogo, quelle vostre dottrine impopolari, ossia le vostre asserzioni secondo cui tutti i presenti all'assemblea risultano essere esuli, schiavi e pazzi. In secondo luogo, passerò a quei temi che ormai non riguardano più la massa, ma voi stessi che siete qui presenti. Difatti è proprio Zenone, è proprio Antioco a dichiarare che voi non sapete un bel nulla. " E come? – dirai tu – Noi, per la verità sosteniamo che anche il non-saggio ha la comprensione di molte cose ". Ma voi affermate che nessuno conosce alcunché eccetto 145
il " saggio "; e anche ciò veniva espresso da Zenone [243] con un gesto: con le dita completamente aperte faceva vedere il palmo della mano: " Eccovi qui – egli diceva – la rappresentazione: è così! "; poi contraeva un po' le dita: " Questo qui è l'assenso! "; poi le chiudeva interamente e mostrava il pugno e diceva che quella è la comprensione e, fondandosi su questa similitudine, diede a quel fenomeno anche il nome di κατάληψις, che prima non esisteva; ma poi accostava alla mano destra anche la sinistra e con quest'ultima stringeva e comprimeva a viva forza il pugno che prima aveva fatto, e diceva che quella è la scienza, il cui dominio non è riservato a nessuno tranne che al saggio. Ma chi sia o sia stato questo benedetto saggio non ce lo dicono di solito neanche loro. Così adesso, o Catulo, tu non sai che c'è luce, e tu, Ortensio, non sai che noi siamo nella tua villa.

Suscitano forse minor risentimento queste mie asserzioni? 146
Esse, anzi, non vengono neppure fatte con squisitezza di modi, mentre quelle di prima hanno solo maggior sottigliezza. Ma, come tu affermavi [244] che crolla tutta la produzione artistica se si nega la comprensibilità delle cose, e non intendevi concedermi che la probabilità ha una validità bastevole a farci ammettere l'esistenza delle arti, così ora io ti restituisco il colpo

243. Cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 66 Arnim; SEXT. EMP. *Adv. log.* VII, 153; *Pyrrh. hyp.* II, 83.
244. In VII, 22.

affermando che l'arte non può esistere senza la scienza [245]. O forse Zeusi o Fidia o Policleto sopporterebbero l'affermazione di non saper nulla, pur possedendo così grande abilità artistica? Ma se qualcuno avesse loro trasmesso con l'insegnamento tutta la forza che si dice appartenere alla scienza, essi placherebbero i loro bollenti spiriti. Ma essi non si sdegnerebbero neppure contro di noi, avendo acclarato che noi eliminiamo ciò che non esiste in nessun luogo e che, invece, lasciamo loro quello che basta.

Questo nostro modo di ragionare è confermato, del resto, anche dallo scrupoloso comportamento dei nostri antenati, i quali pretesero in primo luogo che ciascuno giudicasse secondo il convincimento della propria coscienza, e in secondo luogo che ciascuno fosse ritenuto responsabile se ingannava a ragion veduta, dal momento che è grande l'ignoranza che si trova nella nostra esistenza; inoltre essi pretesero che chi fosse chiamato a testimoniare affermasse di " presumere " di aver visto anche quelle cose che avesse visto realmente, e che quante cose i giudici giurati avessero acclarato venissero rese note non in quanto fossero realmente accadute, bensì in quanto " sembrasse " che fossero accadute o no [246].

XLVIII, 147 Ma i marinai, o Lucullo, ci fanno segno che ormai è tempo per noi di metterci in mare, e la brezza ce lo suggerisce col suo sussurro, ed io ho già parlato molto: perciò mi resta solo da fare la perorazione finale. Nel futuro, comunque, quando riprenderemo queste nostre indagini, ci metteremo a discutere dei gravi disaccordi che sussistono tra gli uomini più eccellenti, della misteriosa oscurità della natura, degli erramenti di tanti filosofi che, a proposito dei beni e dei mali, sono tra loro in un dissidio tanto grave che, se la verità non può essere che una sola, inevitabilmente rimangono atterrate tante dottrine filosofiche pur così famose. E daremo senz'altro la preferenza a questioni come queste, piuttosto che metterci a discutere degli

245. Capovolgendo le posizioni, Cicerone sottintende questo sillogismo: la scienza appartiene solo al saggio; l'artista non è saggio; perciò l'artista non può compiere opera d'arte.

246. Cfr. Cic. *Pro Font.* 19 ove si allude alla costumanza procedurale di usare « arbitror » anche per i fatti « comperta ». Così, nella conclusione, il probabilismo fa appello al fenomenismo. Per una diversa teoria probabilistica bisognerà aspettare due millenni.

errori degli occhi e degli altri sensi o del " sorite " o dello " pseudomeno ", ossia di quelle reti che, alla fine dei conti, gli Stoici hanno tessute contro se stessi ».

Allora Lucullo: « Sono ben contento che abbiamo fatto questo dibattito. Riunendoci più spesso a convegno, specialmente nelle nostre ville di Tuscolo, faremo le indagini su quegli argomenti che ci sembreranno opportuni ».

« Benissimo! – soggiunsi – Ma che cosa ne pensa Catulo? Che cosa Ortensio? ».

Allora Catulo intervenne: « Proprio io? Mi rifaccio al modo di pensare di mio padre. Egli diceva di pensarla come Carneade: di conseguenza io credo che nulla può essere percepito, e ritengo che il saggio darà l'assenso a ciò che non è stato percepito, vale a dire che egli formulerà opinioni, ma le formulerà in modo tale da avere la consapevolezza di opinare e di sapere che non c'è niente che sia comprensibile e percepibile. Perciò, confermando quella famosa " epoché " su tutte le cose, do la mia più piena approvazione a quest'altro punto di vista, ossia che non c'è nulla che si possa percepire » [247].

Allora io dissi: « Ho il tuo parere e non lo disprezzo del tutto. E tu, alfine, cosa ne pensi, Ortensio? ».

E quest'ultimo, con un sorriso: « Che si debbano levare le ancore! » [248].

« Ti prendo in parola! – conclusi – Proprio così la pensa, infatti, anche l'Accademia! ».

Ecco come ebbe fine la conversazione: Catulo rimase lì e noi ce ne scendemmo ai nostri battelli.

247. Si evince di qui che la posizione di Catulo è tanto rigidamente carneadea da accostarsi al pensiero di Arcesilao senza accettare la riforma moderata di Filone di Larissa.

248. Ortensio risponde con un urbano doppio senso: infatti l'ancora levata è un'immagine della sospensione del giudizio (cfr. Cic. *Ad Att.* XIII, 21, 3).

ENESIDEMO

Enesidemo – sulla cui vita e sulla cui epoca regna la massima oscurità [1] – è generalmente considerato il secondo fondatore dello Scetticismo, che egli intese sganciare dall'interpretazione datane dagli Accademici. Egli, che quasi certamente fu seguace non occasionale di questa nobile e tormentata scuola, se ne staccò soprattutto per opposizione all'indirizzo antiocheo, che ormai era diventato palesemente dommatico, e per insofferenza anche nei riguardi dell'indirizzo filoniano che, attenuando la sospensione del giudizio col probabilismo e col retoricismo, aveva preparato la crisi finale della

1. Suo luogo di nascita fu Cnosso, secondo Diogene Laerzio (IX, 116), o Ege, secondo Fozio (*Bibliot.* 212, 170a 41); suo luogo di insegnamento fu Alessandria, secondo Aristocle (EUSEB. *Praep. ev.* XIV, 18, 28). Il periodo della sua esistenza è stato variamente spostato dall'80 a. C. fino al 130 d. C. con un ondeggiamento di oltre due secoli. La seconda data fu sostenuta dal Maccoll (*The Greek Sceptics*, p. 69) in base al fatto che Aristocle, vissuto verso la fine del II sec. d. C., considerava Enesidemo un filosofo recente; il Ritter (*Historia philosophiae graecae*, tom. IV, p. 223 nella traduzione francese del Tissot, Ladrange, 1836), il Saisset (*Le scepticisme*, p. 25) e lo Zeller (*Die Philos. der Griech.*, III, 2, p. 8) hanno fatto vivere Enesidemo all'inizio dell'era volgare. Il Fabricius, nella sua annotazione a SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 235, aveva, invece, collocato l'acme della vita del filosofo tra l'80 e il 60 a. C. e in ciò è stato seguito dal Ravaisson (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837-46, II, p. 250) e, con maggiori delucidazioni e precisazioni, dallo Haas (*De philosopharum scepticorum successionibus*, p. 230), la cui ipotesi fu sostanzialmente condivisa dal Diels (*Doxographi graeci*, p. 211) e dal Natorp (*Forsch. zur Gesch. des Erkenntnissprobl.*, p. 30) e rimane ancora oggi la più accettata (cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 351-3). Pare, dunque, che Enesidemo sia stato un contemporaneo un po' più giovane di Cicerone, e se quest'ultimo non ne ha parlato, ciò è dovuto o al fatto che non lo conosceva, non essendo Enesidemo ancora famoso, o alla sua intenzione di non dare importanza allo scetticismo radicale di certuni che, al contrario di Filone, consideravano ogni cosa incerta ed oscura al pari del numero delle stelle (*Lucull.* X, 32) o ad altro motivo che a noi sfugge. Delle opere enesidemee ci sono giunti cinque titoli: *Discorsi pirroniani*, *Contro la sapienza*, *Intorno alla ricerca*, *Lineamenti di Pirronismo*, *Elementi* (o, secondo Sesto Empirico, *Prima introduzione*), ma è probabile che le ultime due opere non siano state se non sezioni dei *Discorsi pirroniani*, che furono il suo capolavoro (cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 247-9). Molto si è discusso su un Eraclide (di Taranto o di Eretria o altro), maestro di Enesidemo (HAAS, *De philos. scept. succ.*, pp. 232-6), ma non si è giunti a capo di nulla, data l'oscurità che avvolge il Pirronismo da Timone in poi (cfr. GOEDECKEMEYER, *Die Gesch. der griech. Skept.*, pp. 209 segg.; ROBIN, *Pyrrhon et le scept. grec*, pp. 137 segg.).

scepsi accademica [2]. Ma Enesidemo non si sentiva di accettare neppure il pensiero di Arcesilao e quello di Carneade, che già gli sembrano tendenzialmente dommatici non solo per le dottrine dell'εὔλογον e del πιθανόν, bensì anche per la recisa negazione della comprensibilità di qualsiasi cosa, ossia per quel dommatismo negativo che non avrebbe potuto conciliarsi con le istanze « zetetiche » dello Scetticismo, come avrebbe, sulle orme di Enesidemo, esplicitamente annotato Sesto Empirico [3].

Tuttavia l'Accademia rimase sempre operante nel pensiero di Enesidemo come grande palestra di dialettica, e il ritorno a Pirrone ed a Timone è inconcepibile senza questa mediazione. I primi fondatori dello Scetticismo non erano stati certamente digiuni, come spesso si crede, di preparazione filosofica e variamente culturale, ma non avevano fatto dell'« arte dei contrari » il loro cavallo di battaglia: Enesidemo, invece, restaurò il Pirronismo su vigorose basi dialettiche e quando, qualche secolo dopo di lui, Sesto Empirico intese dare allo Scetticismo una ulteriore svolta anti-razionalistica e intenzionalmente anti-dialettica, non poté condurre le sue acute argomentazioni se non avvalendosi di quell'arma possente [4].

Secondo Enesidemo – che, non infondatamente, è stato spesso accostato a Hume ed a Kant sia per la profondità speculativa sia per i contenuti del suo pensiero [5] – l'attrito col dommatismo non si limita al problema della rappresentazione (sia essa « apprensiva »,

2. La stessa Accademia, che guidava l'ebreo Filone verso il misticismo e la trascendenza, induceva Enesidemo a rimeditare Pirrone ed a respingere l'ultima involuzione dommatica o, anche, il compromesso col dommatismo. Ma tanto per Filone quanto per Enesidemo sussistevano le suggestioni eraclitee già sentite da Platone nel *Teeteto* e nel *Cratilo* (cfr. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie*, pp. 91-2; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1954, pp. 116 segg.; BURKHARD, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skept. Aenes.*, pp. 175-82).

3. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 1-4 e 226 segg., ove il pensiero degli Accademici viene respinto, quantunque gli venga assegnato un ruolo a parte rispetto ai diversi filosofi dommatici.

4. Sesto, discutendo dei sofismi (*Pyrrh. hyp.* II, 229 segg.), osserva a più riprese che la dialettica non è in grado di confutarli pur con tutte le sue sottigliezze. Ma egli stesso sa essere quasi ovunque un consumato dialettico, e non perché « il y met une sorte de coquetterie » né perché egli intenda mostrare « aux dialecticiennes de profession qu'il pourrait au besoin leur en remontrer », come nota il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 327), ma perché è appunto di ordine dialettico il suo stesso cosiddetto empirismo. Il Verdan (*Le scepticisme philosophique*, p. 48) osserva: « Les pyrrhoniens... ne se sont guère privés de recourir à la dialectique qu'ils condannaient, et même d'en abuser! Mais ce fut toujours dans le but d'en dévoiler la faiblesse et les limites. Jamais, depuis ces " misologues ", on n'a fait le procès de la raison humaine avec une telle minutie et un tel acharnement ».

5. Cfr. BROCHARD, *op. cit.*, p. 241.

come volevano gli Stoici, o « probabile », come voleva Carneade), ma si estende al rapporto di fondo tra soggetto ed oggetto, tra l'uomo e la realtà naturale delle cose [6]. Questo rapporto viene aperto dalla sensazione; ma, poiché è impossibile che ogni conoscenza non cominci dalla sensazione e poiché la sensazione è in sé stessa contraddittoria, ne consegue che ogni conoscenza è impossibile, ed ogni sforzo dell'intelletto è vano, giacché l'intelletto non può non tener dietro alla sensazione e ne rimane necessariamente sempre inficiato come da una macchia originale [7]. La gnoseologia soffre di una contraddizione di fondo che non potrà mai essere superata. Perciò è un'impresa assurda e disperata quella di voler andare al di là dell'apparenza fenomenica, quantunque quest'ultima non possa non lasciarci inappagati e delusi [8]. Enesidemo non si esalta di fronte a quella soluzione fenomenistica che Protagora aveva già offerta col suo relativismo, quantunque la relatività giochi il suo ruolo importante non solo nella nostra attività teoretica, ma anche in quella pratica. Per Protagora il fenomenismo e il relativismo non segnavano la sconfitta della conoscenza, ma la determinavano nella sua concreta essenza antropologica; per Enesidemo, invece, essi non danno alcuna possibilità epistemologica di soluzione, ma lasciano aperto il dramma conoscitivo. Le cose, infatti, continuano ad avere, al di fuori di noi, una loro esistenza innegabile [9], ma noi non le conosciamo mai nella loro essenza, anche se mai abbandoniamo il tentativo di svelarne il mistero. Così il problema gnoseologico viene reso più difficile perché non può non rinviare a quello ontologico [10].

6. Come rileva diligentemente la Stough (*Greek Skepticism*, p. 81 n.), Sesto Empirico, specialmente nell'esposizione dei tropi di Enesidemo, sottolinea il contrasto tra τὸ φαινόμενον ed ἡ φαντασία da una parte e τὸ ὑποκείμενον, τὸ ἐκτός, τὸ πρᾶγμα ed ἡ φύσις dall'altra. La studiosa americana propone di rendere, in generale, il secondo termine del contrasto con « real (external) object ».

7. Si rinvia in particolar modo, a tale proposito, alle indagini della Stough (*op. cit.*, pp. 75 segg.) e soprattutto alla seguente osservazione (p. 86): « The very conditions that make perception possible make veridical perception impossible. Our impressions can never be exact likenesses of the object, for impressions owe their existence to a perceptual situation that is necessarily excluded by the concept of " real object " ».

8. Si ritorna all'adagio di Timone (SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 30 = DIOG. LAERT. IX, 105 = 69 Diels): « Sì, l'apparenza ha vigore in tutti quei luoghi ove giunga »: ma questo ritorno non è affatto un tripudio, bensì quasi la pena di una ὕβρις gnoseologica.

9. In ciò il dubbio di Enesidemo non ha nulla in comune con quello iperbolico di Descartes.

10. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 288) ha affermato in modo categorico che Enesidemo era « avant tout un métaphysicien » e ciò gli è stato aspramente rimproverato dal Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, pp. 402-4). Enesidemo però – fosse o non fosse un metafisico – era un pensatore troppo pro-

Su questa posizione doppiamente scettica, che da una parte ci libera dalla prigione del dommatismo e dall'altra ci fa sentire nella non meno angusta prigione del « non sapere », si svolge il dramma filosofico di Enesidemo col suo bisogno catartico dell'epoché e dell'atarassia. E il grande pensatore si preoccupa di dare alla sua indagine i più ricchi approfondimenti; ma questi, quanto più intendono non discostarsi dall'empiria e dal fenomeno, tanto più celano istanze di ordine non empiristico e non fenomenistico [11].

Forse già da quando ancora faceva parte dell'Accademia Enesidemo dovette avvertire la necessità di dare una sistemazione a tutta quella serie di argomentazioni e di aporie che dal primitivo Pirronismo fino ai pensatori post-carneadei erano state formulate prima in difesa dell'afasia e poi in difesa dell'epoché. Perciò non è improbabile che il primo contributo di Enesidemo alla scepsi sia stato il quadro classificatorio dei « tropi » [12], che assunsero il numero

fondo per permettersi di scartare i problemi difficili con la fiducia di averli risolti o, se mai, dissolti.

11. Questo sembra essere il destino di ogni fenomenologia, specialmente se teniamo presente le interessanti obiezioni di ordine empirico-fenomenologico che, al nostro tempo, sono state fatte ad Husserl, e che, per certi aspetti, sono analoghe alle istanze dell'Empirio-criticismo auspicanti il ritorno ad un Kantismo per nulla tormentato da problemi metafisici.

12. Nel tracciare le regole del sillogismo categorico Aristotele (*An. pr.* I, 28, 45a 4) usa il termine τρόπους (« impostazioni » trad. Colli) per indicare le figure o i luoghi (τόπους) o gli schemi del ragionamento. In seguito gli Stoici distinsero le forme delle argomentazioni sillogistiche in due gruppi: quelle in cui si servivano di esemplificazioni pratiche (ad es. « se è giorno, c'è luce; ma è giorno: dunque c'è luce », come in SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 224 e altrove) e quelle in cui si servivano esclusivamente di formule generiche (ad es. « se c'è il primo, c'è il secondo; ma c'è il primo: dunque c'è il secondo », come in SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 227 e altrove). Questo secondo gruppo di argomentazioni gli Stoici lo chiamavano σχῆμα = figura o τρόπος = modo (cfr. B. MATES, *Stoic Logic*, p. 67, ove vengono citati anche DIOG. LAERT. VII, 76 e GALEN. *Inst. log.* 15, 8 seg. Kalbfleisch). Come era accaduto per tanti altri termini che potrebbero sembrare di genuino conio scettico, così avvenne anche per il termine « tropo », che gli Scettici – in primo luogo quelli dell'Accademia e poi i Neo-pirroniani – utilizzarono a loro piacimento, adattandosi alla consuetudine di un linguaggio filosofico ormai accreditato. Questi tropi venivano arricchiti da esempi raccolti da ogni parte per dare il sussidio dell'evidenza empirica alla loro classificazione, come si riscontra nella tropologia di Enesidemo, che giustamente il Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 364) ha visto « come un amalgama composito e come una laboriosa compilazione ». Circa l'origine e gli sviluppi della tropologia scettica le questioni sono ancora molto dibattute. Kurt von Fritz (*Pyrrhon*, in « RE », XIX, coll. 101-4), convinto e solitario assertore che gran parte dello Scetticismo antico sia già presente in Pirrone, ha assegnato al saggio di Elide anche – almeno *grosso modo* – la « tabella » dei tropi. Ma è molto probabile, invece, che questa tabella si sia andata formando a poco a poco ed a mano a mano che si arricchivano le esperienze dell'indirizzo scettico soprattutto in seno all'Accademia. Questo accumularsi progressivo causò già nell'antichità un certo disagio nell'assegnare un numero preciso e un ordine alle argomentazioni tropologiche: Filone d'Alessandria (*De ebriet.* 170 segg.) ci ha trasmesso otto tropi; Aristocle (EUSEB. *Praep. ev.*

canonico di dieci forse per essere contrapposti ai dieci *summa genera praedicabilia* di Aristotele [13]. Ma è probabile che personalmente Enesidemo non desse importanza al numero preciso, giacché una schematizzazione troppo rigida poteva celare un risvolto dommatico [14]. Certamente, però, egli non si propose alcuna « deduzione

XIV, 18, 11) dice che essi erano nove; Favorino, che scrisse un'opera intitolata *Sui tropi pirroniani* (cfr. l'edizione del Barigazzi, pp. 172-5), Sesto Empirico e Diogene Laerzio ce ne presentano dieci, anche se l'ordine seguito da ciascuno di loro è alquanto diverso. Della notevole letteratura specialistica in materia dobbiamo in particolar modo tener presente: il Saisset (*Le scepticisme*, p. 78), il quale sostiene essere la tropologia, già prima di Enesidemo, « le bien commun de l'école sceptique »; il Pappenheim (*Die Tropen der griech. Skeptizismus*, p. 13 segg.), il quale si fonda soprattutto sulla testimonianza di Aristocle per stabilire che i tropi raccolti da Enesidemo erano nove; il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 253-5), che è d'accordo con lo Zeller (*Die Philos. der Griech.*, III, 2, pp. 24-5) e con lo Hirzel (*Untersuchungen zu Cic. philos. Schr.*, III, p. 114) nell'attenersi al testo sestiano di *Pyrrh. hyp.* I, 36 segg. soprattutto in base alla precisazione fatta dallo stesso Sesto in *Adv. log.* I, 345. Grande rilievo è stato dato, invece, dall'Arnim (*Quellenstudien zu Philon von Alexandria*, pp. 78-9) alla tropologia trasmessa da Filone, che, secondo lui, sarebbe molto più fedele ad Enesidemo rispetto a quella trasmessa da Sesto, e in ciò l'Arnim è stato parzialmente anticipato dal Natorp nelle celebri *Forschungen*. Lo Schmekel (*Die positive Philosophie*, p. 306 Anm. 2) ha ripreso in parte le tesi dello Zeller e del Bernays (*Gesch. der griech. Philos.* V, p. 410) col sostenere che Filone, nell'esporre la tropologia del *De ebriet.*, non tenne affatto presente Enesidemo, ma si rifece a fonti neo-accademiche soprattutto di provenienza carneadea – del resto molti passi ciceroniani (ad es. *Lucull.* 114-146 *passim*) fanno capire che una tropologia abbastanza ampia circolava sotto i platani di Academo –, ma con lo Schmekel non sono stati d'accordo né il Robin (*Pyrrhon et le scept. grec*, p. 141) né il Bréhier (*Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex.*, pp. 290-1), i quali si sono rifatti all'Arnim dei *Quellenstudien*. Tuttavia la provenienza neo-accademica dei tropi filoniani, intesi non tanto in funzione scettica quanto in funzione mistica, ha avuto recentemente maggiore seguito (cfr. E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, p. 20; I. HEINEMANN, *Philons griech. und jüd. Bildung*, pp. 514 segg.), mentre uno stretto rapporto Enesidemo-Filone viene parzialmente restaurato da Athenodoros E. Chatzilysandros (*Gesch. der skeptischen Tropen*, p. 220). Un accostamento tra l'impostazione tropologica di Filone e certi luoghi plutarchiani, specialmente di *De E apud Delphos* 18, 392c, già fatto da J. Schröder (*Plutarchs Stellung zur Skepsis*) e condiviso dallo Ziegler (*Plutarch*, in « RE », XXI, 1 col. 939), è di conforto al Weische (*Cicero und die Neue Akademie*, pp. 83-101) nel suo esame delle ripercussioni dello Scetticismo neo-accademico sul grande Filone e al Burkhard (*Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skept. Aenes.*, pp. 182-94) per dare una sistemazione all'Eraclitismo che in Enesidemo sarebbe solo presunto mentre in Filone si ricondurrebbe ad un'esperienza platonico-mistica.

13. Osserva il Burkhard (*op. cit.*, p. 186, n. 4) sulle orme dello Schmekel (*Die positive Philosophie*, I, p. 293) che i tropi « geben nichts anderes an als die " Kategorien " für das Auftreten von konkräten oder kontradiktorischen Gegensätzen zwischen gleichwertigen Phänomenen und damit zugleich methodische Gesichtspunkte für die Anwendung des Enantiologieprinzips in der skeptischen Argumentation ».

14. La Stough (*Greek Skepticism*, p. 77) molto acutamente ha riscontrato nella tropologia enesidemea una non chiara distinzione tra i « judgements of the value or worth of objects, institutions and practices » e le « differences in

trascendentale » dei tropi, come si sforzerà di fare – paradossalmente – l'empirico Sesto [15]. Una simile deduzione implicava la caduta nella metafisica: infatti dedurre, come farà Sesto, ogni altro tropo dalla relatività significa fare, implicitamente, del τὸ πρός τι un'οὐσία, cioè rovesciare Aristotele e rimanere virtualmente aristotelici, come sarebbe accaduto tante volte nel corso secolare del pensiero europeo. Di qui il carattere empirico con cui Enesidemo intende contrassegnare la sua « tabella delle categorie scettiche », e di qui anche i rimproveri da parte della posteriore filosofia « speculativa » [16] ed i commenti favorevoli della posteriore metodologia filo-empiristica [17]. Che, però, questa celebre tabella non appagasse del tutto gli stessi Scettici antichi è provato dai posteriori emendamenti di Agrippa e dello stesso Empirico. Enesidemo, invece, che pur era sensibilissimo alle questioni di ordine logico-speculativo, volle limitarsi all'opera del rapsodo, raccogliendo con omerica e quasi distratta dovizia di particolari tutto quello che potesse portare acqua al mulino dell'epoché [18].

Enesidemo stesso, però, dovette avvertire l'alternativa tra una interpretazione empiristica e un'interpretazione dialettica dello Scetticismo, e forse la sua rapsodia tropologica segnò per lui lo sganciamento liberatorio dalla dialettica accademica e, nel medesimo tempo, il punto di partenza di una sua personale dialettica che mirava ad essere più autenticamente pirroniana.

Il problema di fondo della tropologia – quello del rapporto tra

perceptual experiences » ed ha sottolineato una sproporzione molto favorevole ai primi, ed in ciò è stata lodata dal nostro Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 364).

15. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 38-39. Ci sembra in errore il Verdan (*Le scepticisme philosophique*, pp. 42-4) nell'attenersi alla lista di Diogene Laerzio, nella quale egli riscontra « un ordre plus logique » che nella sestiana: proprio quest'ordine logico sarebbe un pericoloso *a priori*!

16. Lo Hegel (*Lez. sulla St. della Fil.*, II, p. 522) osserva: « Nei tropi antichi scorgiamo appunto la mancanza di astrazione, come incapacità di raccogliere la loro diversità sotto punti di vista generali più semplici »; e, dopo aver riesposto la « tabella » di Sesto Empirico ed aver avanzato l'ipotesi che siffatta tropologia sia « piuttosto antica », annota (*ibid.*, p. 532) che il loro contenuto si limita ad indicare il mutamento dell'essere senza addurre la contraddizione che è immanente al concetto stesso di essere [cosa che non dovette sfuggire ad Enesidemo stesso nei suoi momenti più speculativi] e che la loro forma rivela « un pensiero ancora inesperto, che non è ancora in grado di raccogliere la moltitudine di questi modi sotto i loro punti di vista generali ».

17. La Stough, che considera Enesidemo come il fondatore della metodologia scettico-empirica mentre Carneade si era limitato « to deal with the perceptual statements of ordinary life » (*Greek Skepticism*, p. 104), dedica, ovviamente dal suo punto di vista, il massimo spazio alla disamina della tropologia nella sezione del suo volume riservata ad Enesidemo.

18. Cfr., a tale riguardo, J. GRENIER, *L'exigence de l'intelligibilité du scepticisme grec*, pp. 357-65.

l'apparenza fenomenica e la realtà naturale delle cose – induceva Enesidemo a dare un approfondito sviluppo alla disamina del criterio di verità [19]. Questo criterio non può essere riposto né nei sensi né nell'intelletto né nell'insieme di entrambi. I sensi non possono essere criterio, perché la verità – ammettendo che possa essere concepita e conseguita – anche per Enesidemo sarebbe un qualcosa di razionale, mentre le nostre facoltà sensoriali – intese tanto nella particolarità di ciascuna di esse quanto come sensibilità in generale – non hanno nulla di razionale. Ma, d'altra parte, riporre il criterio nell'intelletto – tanto se questo venga inteso come qualcosa di comune a tutti, alla maniera di Eraclito [20], quanto se venga considerato come proprietà individuale di ognuno – significa concepire una conoscenza che non abbia il suo punto di partenza nella sensazione: il che è contrario ad ogni evidenza. Tra *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis* esiste una frattura insanabile, e se il primo dei due è in sé stesso contraddittorio, il secondo, che pur vorrebbe avere una propria autonomia, non può riuscirvi, giacché – come anche quasi tutti i Dommatici sono d'accordo – non c'è nulla nell'intelletto che prima non sia stato nel senso. Perciò mescolare i due mondi col ritenere come criterio l'insieme dei sensi e dell'intelletto, ove pur fosse possibile, equivarrebbe ad un raddoppiamento delle aporie. Ricorrere, poi, alla soluzione probabilistica di Carneade col porre come criterio un'oscillazione progressiva dallo zero all'unità significa pencolare tra il vero (l'uno) e il falso (lo zero), senza adeguarsi a nessuno dei due: non resta, allora, che la sospensione del giudizio.

A colmare l'abisso che divide il fenomeno e la cosa-nella-sua-naturale-essenza non riesce alcun ritrovato dei filosofi dommatici. Costoro, e in particolare gli Stoici, hanno inventato tutta una particolare semeiotica la quale, secondo Enesidemo, non regge ad un esame critico [21]. Infatti il segno, per essere valido, dovrebbe rientrare tra le apparenze, ma, in tal caso, già non avrebbe nulla a che vedere con la realtà delle cose e si limiterebbe soltanto a significare sé stesso. D'altra parte sarebbe assurdo concepirlo come non-apparente, giacché, se così fosse, una cosa oscura verrebbe significata da un'altra

19. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 40-54.

20. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 8. Questo passo non necessariamente va inquadrato nelle testimonianze eracliteo-dommatiche di Enesidemo. La Stough (*Greek Skepticism*, pp. 94-7) lo inscrisce nella scepsi, e A. Aubenque (*Le filosofie ellenistiche: Stoicismo, Epicureismo, Scetticismo* in F. CHATELET, *Storia della filosofia*, trad. it., Milano, 1976, I, p. 137), citandolo testualmente, osserva: « Forse bisogna vedere qui una semplice regola dell'uso empirico della ragione, la quale non contraddice, bensì presuppone l'abbandono delle sue pretese speculative ».

21. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 215-22, 234-8.

cosa anch'essa oscura. Ma i Dommatici sono anche capaci di sostenere una teoria di tal genere, come è provato non solo dall'idealismo, che molti di loro hanno giustamente criticato [22], ma anche dalla loro logica dimostrativa, che non è altro se non un'articolazione della semeiotica. Invece di penetrare nella realtà sensibile, la dimostrazione riduce quest'ultima a realtà intellegibile, vanificando il fenomeno in un ragionamento discorsivo che, per giunta, è fondato su un'ipotesi, come mostra la riforma stoica dell'apodissi peripatetica [23]. Con tutti i suoi sforzi, quindi, la dimostrazione non risolve il dissidio tra l'apparente e il non apparente, ma lascia ciascuno dei due nello stato di prima.

Né vale l'aitiologia a risolvere la questione: il passaggio dalla logica alla metafisica non è altro che il passaggio ad altre aporie. A tal proposito Enesidemo sente il bisogno di dare una tropologia della causalità, la quale ci sembra più autenticamente sua di quella più celebre ma meno speculativa concernente la sospensione dell'assenso [24]. Secondo questa tropologia la causa o si riduce essa stessa a fenomeno, e allora la cosa nella sua naturale essenza continua a rimanere oscura, oppure resta essa stessa una delle cose oscure che, a loro volta, hanno bisogno di essere spiegate. A quest'aporia di fondo si aggiungono le opzioni dei Dommatici, le ipotesi che essi trasformano arbitrariamente in verità, gli apriorismi ingiustificabili e, come se non bastasse, le contraddizioni in cui i Dommatici vanno a cadere nel far funzionare quelle cause che essi stessi hanno poste.

Il principio di causalità, su cui si reggeva ogni edificio filosofico – fosse esso idealistico, materialistico oppure organicistico – viene, così, a ricevere da questo Hume dell'antichità un violento scossone.

22. Basti ricordare le obiezioni aristoteliche alle « species » platoniche. Esse erano ben note anche in quegli ambienti accademico-antiochei che identificavano sostanzialmente tra loro i due massimi pensatori greci (cfr. CIC. *Varro* IX, 33).

23. Rinvio alle mie osservazioni introduttive a SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XXXVIII-XLIV. Il Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 389), dopo aver messo in rilievo che la critica di Enesidemo al sillogismo riduce quest'ultimo ad un'affermazione « sulla base dell'evidenza ipotetica personale », conclude: « In tal modo il neo-scetticismo attaccava la sillogistica aristotelica come la dialettica stoica e demoliva il dogmatismo nella sua pretesa più speciosa, quella della dimostrazione ». Anzitutto, però, ad Enesidemo – stando almeno alle testimonianze sestiane – sembra che sia sfuggita la differenza tra gli *Analitici* di Aristotele e la sillogistica ipotetica della Stoa; in secondo luogo Enesidemo, con tutto il suo genio filosofico, sottovalutò la logica apodittica nel ritenerla – se la ritenne davvero – la « pretesa più speciosa del dommatismo ». Era troppo presto, storicamente almeno, per fare i conti con quella logica che non era stata neppure ancora studiata da commentatori del livello di un Alessandro di Afrodisia!

24. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 180-186.

Ma bisogna anche tener presente che la ricca aitiologia aristotelica [25] era stata ridotta a mal partito già dagli Stoici: le quattro cause, tra le quali Aristotele aveva dato un ruolo distinto a quella finale, erano state ridotte ad una sola, ossia a quella efficiente o agente, concepita per giunta come anteriore ed esterna (*post hoc, ergo propter hoc*). E contro questa si batte Enesidemo [26], rilevando tutte le contraddizioni insolubili tra corporeità e incorporeità, tra permanenza e non-permanenza, tra simultaneità, anteriorità e posteriorità, tra immanenza e trascendenza del principio operativo. Quest'ultimo non potrà, infine, avere alcuna efficacia a causa delle aporie del contatto. Soppressa, infatti, ogni possibilità che due entità di qualsivoglia genere si tocchino tra loro, nessuna cosa può agire su un'altra o patire da questa.

Il rapporto di causalità non può avere alcuna spiegazione razionale, né ci può essere alcuna via d'uscita, se i due poli di questo rapporto vengono posti analiticamente, come facevano gli antichi, e non sinteticamente, come ha fatto la filosofia moderna. Carneade aveva cominciato a dare alla questione un'aurorale prospettiva sintetica col suo accurato studio della rappresentazione, come abbiamo rilevato nella sezione di questa raccolta riservata a lui; ma Enesidemo, escludendo recisamente che la rappresentazione, comunque concepita, possa essere criterio di verità [27], taglia corto anche con quella prospettiva da cui il futuro soggettivismo sarebbe partito per costruire una « metafisica dell'esperienza interna » [28].

Tutte queste acutissime critiche conferivano al pensiero di Enesidemo il carattere di una scepsi radicale, alla quale solo la buona volontà del filosofo pirroniano poteva dare una soluzione etica salutare. Pirrone aveva indicato la via della salvezza nell'atarassia conseguente all'afasia e all'indifferenza; Enesidemo crede di seguire l'antico maestro: dopo aver operato la demolizione sistematica di

25. Cfr. ARISTOT. *Phys.* II, 8-9. In contrasto, inoltre, con quanto afferma Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 376), ossia che « il pensatore di Cnosso prende di mira, nella sua critica, la dottrina aristotelica della causalità e le altre dottrine dommatiche della causalità che direttamente o indirettamente a quella aristotelica si ricollegavano », non ci sembra che Enesidemo abbia inteso in particolar modo colpire la teoria aristotelica in base alla quale « la produzione di una cosa muove da ciò che costituisce la sua essenza » (come è detto in *Metaph.* VII, 9, 1034a). Di questo tipo di causa – che è quella formale – non appaiono cenni molto espliciti in Sesto. Ci sembra, invece, che, come per la logica degli *Analitici*, così per l'aitiologia Aristotele sia stato poco o nulla conosciuto o almeno meditato dal binomio Enesidemo-Sesto.

26. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 218-64: il lungo passo, anche se contiene parecchi ritocchi sestiani, sembra essere sostanzialmente enesidemeo.

27. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 388-396.

28. Secondo la celebre espressione del Windelband (*Storia della Filosofia*, I, trad. it., Palermo, 1948, p. 323) riferita al pensiero di Agostino.

tutte le « etiche » specifiche costruite durante l'Ellenismo, egli si attiene ad un bene « generico » non meglio identificabile, ma piuttosto astratto e formalistico, cioè all'epoché, che di per sé già offre l'atarassia [29].

Con Enesidemo, dunque, si tocca quello che può essere considerato il vertice o il baratro dello Scetticismo. Il verbo di Pirrone ha trovato, con lui, tutto il conforto di una ormai secolare esperienza filosofica e tutta una formidabile articolazione logico-dialettica cui le crisi stesse dello Scetticismo avevano dato un valido contributo.

Ma gli Scettici antichi, sostenitori dell'atarassia, erano in realtà inappagabili, e non per nulla i moderni, riferendosi a loro, hanno usato il termine di « disperazione pirroniana » [30]. L'ombra di Banquo, ossia di quel dommatismo che essi han creduto di sopprimere, li perseguita sempre. E come i Dommatici si azzuffano tra loro per quella « diafonia » così bene stigmatizzata dagli Scettici, così anche questi ultimi sono disposti ad accusarsi reciprocamente di dommatismo. Infatti Sesto Empirico, che tanto doveva ad Enesidemo e che tante volte plaude all'eleganza e all'acutezza argomentativa del suo predecessore, non gli risparmia l'accusa di essere stato dommatico anche lui. L'espressione Αἰνησίδημος oppure οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, ripetuta più di una volta nel *Corpus sextianum* [31], ha suscitato e continua a suscitare molte discussioni tra gli studiosi moderni [32]. Sono così validi e suggestivi i pro e i

29. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. eth.* 42-44; DIOG. LAERT. IX, 107; ARISTOCL. *Apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 18, 4. In quest'ultima testimonianza è detto che Enesidemo pone come sommo bene il piacere accanto all'afasia e all'atarassia. Il Natorp (*Forsch. zur Gesch. des Erkenntnissprobl.*, p. 300) respinge senz'altro questa testimonianza, mentre lo Hirzel (*Untersuchungen zu Cic. phil. Schriften*, III, p. 109) la spiega come un ennesimo tentativo di accostare e quasi identificare il pensiero scettico con quello cirenaico. In realtà Enesidemo, come ha scritto il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 271), « n'adfirmait rien en morale »: la sua epoché, intesa sul piano della prassi, vuole essere solo un'affermazione polemica, una replica ai Dommatici che al sommo bene avevano dedicato tanta sterile attenzione (cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 389-92).

30. Cfr. VOLTAIRE, *Trattato di metafisica* in *Scritti filosofici*, Bari, 1972, I, p. 159; BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1720, VI, col. 2306; SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, mia nota a pp. X-XI.

31. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 8, 286; *Adv. phys.* I, 337; II, 216 e, molto probabilmente, anche 232-233; *Pyrrh. hyp.* III, 138. Apertamente viene discussa e confutata l'affermazione dei « seguaci di Enesidemo » secondo cui lo Scetticismo sarebbe una via verso l'Eraclitismo in *Pyrrh. hyp.* I, 210 segg.

32. Il Saisset (*Le scepticisme* etc., pp. 209 segg.) ha sostenuto che Enesidemo fu in un primo tempo eracliteo e poi passò allo Scetticismo e che, sebbene la sua prima esperienza non abbia grande rilievo nella sua filosofia, non è stata – anche se solo ufficialmente – mai rinnegata per motivi apologetici. Mentre il Diels (*Doxogr. gracc.*, pp. 209 segg.) e lo Zeller (*Die Philos. der Gricch.*, III, 2, 36 segg.), nel trattare della questione, sostenevano che, quando Enesidemo parlava di Eraclito, si sarebbe riferito a tesi stoiche e non

contro di ogni soluzione prospettata che, ancora una volta, si ha l'impressione di parlar di corde in casa di impiccati e si propende anche qui per l'epoché, pensando che i termini reali del problema

sue e che Sesto erroneamente e distrattamente le avrebbe attribuite a lui, il Natorp (*Untersuchungen über die Skepsis in Altertum*: *Aenesidem*, in particolare pp. 51-8) avanza l'ipotesi che Enesidemo poté anche essere insieme scettico ed eracliteo estendendo la contrarietà dal mondo soggettivo a quello oggettivo e coinvolgendo entrambi in un fenomenismo protagorizzante. L'ipotesi del Natorp ebbe l'appoggio dello Hirzel (che già nelle sue *Untersuchungen zu Cic. phil. Schriften*, III, 64 segg. aveva rilevato il fenomenismo di Enesidemo) e dell'Arnim, che nei suoi *Quellenstudien zu Philon von Alex.* cominciava a porre il problema del rapporto tra l'autentico pensiero di Eraclito e la contaminazione fattane dagli Stoici, soprattutto da Posidonio. L'Arnim, che proponeva di non distinguere affatto l'espressione οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον dal solo Αἰνησίδημος (cfr. *Ainesidemos*, in « RE », II, 1, coll. 1023-4) apriva embrionalmente un nuovo tipo di indagini che avrebbe continuato dopo molti decenni a dare i suoi frutti anche nelle *Untersuchungen zu Heraklit* di Olof Gigon, da cui gli studiosi odierni di Eraclito non possono prescindere. Ed anche il Pappenheim (*Die angebliche Heraklitismus des skept. Aenesid.*, pp. 29 segg.), che erroneamente considerava come fonte delle espressioni sestiane un neopirroniano stoicizzante, cercava una soluzione « filosofica » per evitare di cogliere in contraddizione il grande scettico. Ma P. Leander Haas (*De philos. scep. succ.*, pp. 44 segg.) indicava una nuova via da percorrere, ossia il passaggio di Enesidemo dallo Scetticismo ad Eraclito; e questa strada venne percorsa dal Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 272-89), il quale, dopo aver detto brillantemente contro l'ipotesi conciliativa del Natorp « on n'est pas à la fois sur la route et au but » (*op. cit.*, p. 284), vede quasi come scontata la soluzione eraclitea della scepsi di Enesidemo a causa della metafisicità di fondo del pensiero di quest'ultimo, allo stesso modo che era scontato il passaggio dell'ultimo Platone al Pitagorismo (*op. cit.*, p. 286): ciò non pertanto Enesidemo non avrebbe rinunciato alla scepsi, ma avrebbe derivato « son doute de la source la plus élevée » (*op. cit.*, p. 287). Ovviamente, però, non si può galoppare su due cavalli, anche se il fantino è un uomo della levatura di un Brochard, e la Patrick (*Sextus Empiricus and Greek Skepticism*, « Revue philosophique », VIII, 1900, pp. 217-8) veniva a proporre un dommatismo inconsapevole di Enesidemo, mentre il Goedeckemeyer (*Die Gesch. des griech. Skept.*, pp. 228-35) parlava non di Eraclitismo enesidemeo bensì di semplice analogia tra il pensatore di Efeso e quello di Cnosso. Il nostro Capone-Braga (*L'eraclitismo di Enes.*, « Rivista di filosofia », XXII, 1931, pp. 33-47), la cui tesi è stata condivisa dall'Abbagnano (*Storia della filosofia*, Torino, 1963², I, p. 224), ha insistito sul carattere non dommatico, bensì scettico dell'Eraclitismo, riproponendo in tal modo, *mutatis mutandis*, l'ipotesi brochardiana, come gli è stato rimproverato dal Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, pp. 405-6). Quest'ultimo, dopo aver illustrato lo stato della questione, rifacendosi solo parzialmente al Saisset, ha sostenuto che Enesidemo fu prima eracliteo, poi accademico e, infine, neo-pirroniano, e queste conclusioni sono state accettate dal Rist (*The Heracliteanism of Aenes.*, « Phoenix », XXIV, 1970, 4, pp. 309-19) e, attraverso il Rist, dal Long (*Hellenistic philosophy*, p. 76). La molteplicità delle soluzioni proposte ha indotto alcuni studiosi ad epochizzare la questione soprattutto per l'impossibilità di dare alle ermetiche parole di Sesto una spiegazione non contraddittoria. Già il Saisset (*Le scepticisme*, p. 209), cercando di minimizzare il problema, scriveva che ad Enesidemo « au fond, rien ne paraît certain, et le parti le plus sage est de s'abstenir de tout système. Mais s'il fallait en choisir un, celui d'Héraclite devrait avoir la préférence »; e il Brochard, che proponeva la soluzione opposta, prima di iniziare il discorso, osservava (*Les sceptiques grecs*, p. 271) che « le mieux serait d'appliquer la

sono destinati a rimanere oscuri nonostante ogni impegno ermeneutico nell'accurata analisi dei singoli passi in cui la fatidica espressione viene ripetuta. Essa può essere intesa o Enesidemo « quando ancora seguiva Eraclito » o « quando seguì Eraclito, dopo aver abbandonato lo Scetticismo » o « accostandosi, in un certo qual modo, ad Eraclito » oppure, tirando un po' il collo alla lingua greca, « interpretando l'autentico pensiero di Eraclito per purificarlo dalle incrostazioni stoiche specialmente di Posidonio »; ma, comunque si faccia, il testo rimane sempre lì, come il pascoliano libro del mistero, e nessuno ci può vietare la suggestione di pensare che il grande Scettico non si sentisse immune dal bisogno di estrapolare, con un salto mortale, le contraddizioni inerenti alle sensazioni, ai πάθη ed ai fenomeni in una più profonda contraddizione immanente alla natura stessa delle cose. In molti casi noi moderni siamo più dommatici degli antichi: gran parte di noi, infatti, dopo aver ingurgitato tanta « metafisica » ammantata di « storicismo » e di « dialettismo » e pur ostentando le più spregiudicate aperture mentali, non vuole più sentir parlare di « metafisica », come il padre del celebre cappuccino manzoniano non tollerava che in sua presenza si usasse la parola « mercante » nemmeno se si intendesse alludere, metaforicamente per giunta, alle sole orecchie. Ma poiché la metafisica – anche ai nostri giorni e dopo tante defenestrazioni – non è ancora disposta ad esa-

maxime sceptique, et de retenir son jugement ». Di questo avviso sono stati anche E. Bréhier (*Histoire de la philosophie*, I, 2, Paris, 1948⁵, p. 434), M. Soreth (*Ainesidemos von Knossos* in *Lexicon der Antike*, Zürich-Stuttgart, 1965) e Ph. P. Hallie (*Scepticism, Man and God*, p. 26). Un'ampia ricerca sulla questione è stata recentemente condotta da Ulrich Burkhard nel suo volume *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skeptikers Aenesidem*, Bonn, 1973. Escludendo, tra l'altro, che Sesto abbia del tutto mal compreso il suo predecessore col fargli dire che lo Scetticismo è una via verso l'Eraclitismo laddove Enesidemo avrebbe sostenuto esattamente il contrario (come ha proposto il Chatzilysandros in *Geschichte der skept. Tropen*, p. 31), tenendo parzialmente conto delle indagini del Weische più che di quelle dell'Arnim in merito al rapporto Filone-Enesidemo, utilizzando criticamente gli studi del Reinhardt, dello Schmekel, del Pohlenz, del Pfligersdorffer e di altri sulla Stoa e in particolare sul rapporto Eraclito-Posidonio, il Burkhard propone di intendere l'espressione « via verso l'Eraclitismo » come « via per capire correttamente il pensiero di Eraclito affrancandolo dall'ipoteca stoica ». A suo parere Enesidemo, forse sulla scia di Aristotele, avrebbe inteso restituire Eraclito alla sua genuinità e fare di questa scoperta ermeneutica una nuova arma contro gli Stoici (pp. 66-7). In sostanza Enesidemo avrebbe inteso solo interpretare Eraclito in chiave scettica (p. 166) e aveva di che trovare nel filosofo di Efeso, a conforto delle sue tesi, soprattutto nella concezione del contrasto tra sensazione e intelletto (p. 116) e della contraddittorietà nella realtà delle cose (p. 195). Le informatissime indagini del Burkhard aprono nuove prospettive, ma sembrano abbastanza lontane dalla testimonianza sestiana così lapidaria pur nel suo ermetismo. Benché manchi il conforto della filologia, la tesi più plausibile, almeno per ora, rimane quella di Mario Dal Pra.

lare l'ultimo respiro, non ci sembra indispensabile usare tanta cautela antimetafisica a proposito di un antico pensatore di nome Enesidemo, la cui vita, le cui crisi spirituali, i cui atti peccaminosi o ammirevoli ci sono del tutto ignoti. I testi non ci permettono di giungere a conclusioni senza che corriamo il rischio di pentircene in un secondo momento. Una cosa soltanto si può chiedere: di non aver tanta paura della metafisica e di non pretendere, con tutto il nostro storicismo, che gli antichi subissero le nostre stesse vicissitudini intellettuali, a meno che non si voglia ammettere che in certi casi *veritas non est filia temporis*. Un invito di tal genere ci viene proprio dal grande Sesto Empirico che, pur avendo preso le debite cautele contro i pericoli in cui era incorso Enesidemo, seppe guardarsene solo fino a un certo punto con la sua proposta scettico-empirica e col suo cader dalla padella nella brace sostituendo a certe simpatie eraclitee altre non meno pericolose simpatie eleatiche [33].

Se, come ci tramanda Sesto, Enesidemo – in qualche momento della sua vita – ritenne che lo Scetticismo sia « una via che mena all'Eraclitismo », dobbiamo tener presente che Eraclito non parlava solo di opposti nella natura delle cose, ma anche della loro coincidenza in un λόγος, e ciò è non tanto metafisica quanto misticismo. È probabile – come sostengono i più recenti studiosi del problema – che l'Eraclitismo sia stato solo un momento – forse quello iniziale – dell'attività filosofica di Enesidemo; ma non dobbiamo dimenticare che lo Scetticismo greco, tanto nelle sue simpatie eraclitee quanto in quelle eleatiche, fu storicamente – accanto al suo opposto, il misticismo – una delle due ruote della biga che portò a catafascio la filosofia antica.

I testi « enesidemei » di cui disponiamo, anche se non hanno l'estensione di quelli « carneadei », sono abbastanza consistenti per un'approssimativa ricostruzione del pensiero di questo grande filosofo. Il sommario dei *Discorsi pirroniani* lasciatoci da Fozio [34] ci

33. Rimando a quanto già è stato osservato nella mia introduzione a SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XLVII-XLVIII.

34. La traduzione è stata eseguita sull'edizione a cura di R. Henry (Paris, 1962). Il passo foziano che lo Zeller (*Die Philos. der Griechen*, III, 2, 23 A 2) considerava un molto fedele riassunto dell'opera di Enesidemo e a proposito del quale il Diels (*Doxographi Graeci*, 211) scriveva « Aenesidemum qui vere intelligere voluerit, a Photii Pyrrhoniorum librorum excerpto proficisci debet » e che, infine, l'Henry (*Photius*, III, p. 119, n. 1) ha ripetuto essere « la source la plus complète par laquelle nous pouvons encore connaitre [l'ouvrage d'Énes.] », è stato molto recentemente esaminato da Karel Janáček nell'articolo *Zur Interpretation des Photios-Abschnittes über Ainesidemos*, « Eirene », *Studia graeca et latina*, XIV, Academia Praha, 1976, pp. 93-100. Lo studioso

dà molto obbiettivamente l'idea di tutto un piano organico seguito da Enesidemo nell'esporre il suo « sistema » scettico, anche se l'erudito patriarca non mostra simpatia, bensì aperta inimicizia per quel pericoloso pensatore che pure non pochi autori cristiani avevano utilizzato nei secoli precedenti. Per quanto concerne i passi sestiani [35] la nostra scelta potrà essere considerata o troppo ristretta, se teniamo presente che Enesidemo – anche se attraverso la mediazione di Menodoto – fu la massima fonte dell'Empirico, oppure troppo estesa e fatta con poca acribia, se teniamo, invece, presente che alle argomentazioni enesidemee Sesto amava inserire e sovrapporre quelle proprie. I testi filoniani del *De Iosepho*, del *De ebrietate* e del *De somniis* [36] sono stati visti o come la fonte più vicina – e quindi meno insicura – del pensiero di Enesidemo o, al contrario, come non aventi nulla a che vedere con quest'ultimo, essendosi l'autore ispirato all'Accademia ormai in cammino verso Plotino. Non si può, comunque, non tener conto, nella lettura di pagine altamente umane e filosofiche, della loro sorprendente affinità – pur tra le divergenze – con altre fonti enesidemee più sicure. I brevi passi del *De anima* di Tertulliano [37], infine, la cui fonte fu quasi certamente

cecoslovacco, esaminando il testo di Fozio con gli stessi criteri analitico-linguistici da lui diligentemente ed acutamente applicati in *Prolegomena to Sextus Empiricus*, in *Sextus Empiricus sceptical Methodos* e in una nutrita serie di articoli che vanno sempre tenuti presenti da chi voglia avere una cognizione approfondita del linguaggio degli Scettici (*Eikós in Sext. Emp.*; *Eine anonyme skeptische Schrift gegen die Astrologen*; *Vergleichssätze in Sext. Emp.*; *Zur Würdigung des Diog. Laert.*; *Πρὸς τῷ bei Sext. Emp. und Diog. Laert.*; *Zu den skeptischen Widerlegungsformen*; *Über ein Plan eines Wörterbuches der griechischen Philosophie*, etc.), coglie con molta precisione certe identità terminologiche tra Fozio, Sesto Empirico e talora anche Diogene Laerzio, soprattutto nell'uso di vocaboli che non si riscontrano quasi in alcun altro luogo della vasta *Biblioteca* del patriarca bizantino. Sottolineando il tono ostile e sarcastico di certe espressioni di Fozio (ad es. ὡς οἴεται e χρήσιμα τοῖς διαλεκτικοῖς) e, d'altra parte, la letterale corrispondenza di certe altre espressioni con quelle usate da Sesto (ad es. τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν, che è anche in SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 114. 435; καταφάσει καὶ ἀποφάσει, che è anche in *Pyrrh. hyp.* I, 197; φανερὰ καὶ ἀφανή, che è anche in *Pyrrh. hyp.* I, 181. 182, e soprattutto αἰτιολογεῖν, che è anche in *Pyrrh. hyp.* I, 180-181. 185-186), il Janáček conclude che le caratteristiche della notizia foziana sono « Feindschaft und Objektivität ». Un'analoga accurata indagine terminologica andrebbe eseguita con pari serietà anche sui passi « enesidemei » di Filone di Alessandria, senza quell'amor di tesi che purtroppo si riscontra in parecchi studiosi della *vexata quaestio* dell'Eraclitismo del filosofo di Cnosso.

35. Mi sono attenuto, come altrove, all'edizione del Mutschmann (riveduta per *Pyrrh. hyp.* dal Mau).

36. Nella traduzione del *De Josepho* mi sono attenuto al testo del Colson (PHILO, VI, London-Cambridge Mass., 1969), in quella del *De ebrietate* al testo del Colson e del Whitaker (PHILO, III, ivi 1960) e in quella del *De somniis* al testo dei medesimi curatori (PHILO, V, ivi, 1968).

37. Nella traduzione mi sono attenuto al testo di J. H. Waszink (TERTULL. *Opera*, II, Turnholti, 1954).

Sorano, non si reggono da soli ai fini di una nostra comprensione di certe teorie « dommatiche » di Enesidemo, ma vanno inseriti e discussi con altre fonti più consistenti, specialmente con quella sestiana.

I Discorsi pirroniani (FOZIO, *Bibliot.* 212)

Di Enesidemo sono stati letti otto libri di *Discorsi pirro-* 169 *b*
niani [1]. Disegno generale dell'opera è quello di stabilire che
non si può apprendere nulla di stabile né per mezzo della sen- 20
sazione né per mezzo del pensiero: ragion per cui né i Pirroniani
né gli altri filosofi conoscono la verità che è presente nelle cose
esistenti. Quelli che seguono gli altri indirizzi filosofici non si
rendono conto, tra l'altro, di logorarsi invano e di sprecarsi
in angustie continue, ignorando appunto questo, ossia di non 25
aver compreso nulla di tutto ciò di cui sembra che abbiano
conseguito la comprensione. Invece il seguace della filosofia
di Pirrone, tra i vari motivi della propria felicità, possiede la
« saggezza » di rendersi soprattutto conto che egli non ha com-
preso nulla con certezza. E anche delle cose che egli eventual-
mente conosca, è in grado di esprimere l'assenso per via af-
fermativa « non più » [2] che per via negativa. Ecco cosa si pro- 30
pone il piano generale dell'opera.

Enesidemo scrive i suoi *Discorsi* dedicandoli a Lucio Tu-
berone [3], un suo condiscepolo dell'indirizzo accademico, di stirpe
romana, di nobile famiglia e insignito di importanti cariche
politiche. 35

Nel primo libro, tirando in ballo una distinzione tra Pirro-
niani e Accademici, Enesidemo fa presso a poco testualmente
le seguenti affermazioni: che, cioè, gli Accademici sono dom-
matici [4], giacché pongono certi princìpi in modo indubitabile

1. Di questa grande opera perduta di Enesidemo è cenno in SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 215 e in DIOG. LAERT. IX, 106, 116.

2. Per il senso dell'espressione, che risaliva al più antico Scetticismo, cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 188-191.

3. Si tratta molto probabilmente di L. Elio Tuberone, un nobile romano che seguì l'indirizzo accademico e che è più di una volta menzionato da Cicerone (*Ad Quint. fratr.* I, 1, 3, 10; *Pro Ligar.* VI, 21; IX, 27).

4. Da questo passo di Enesidemo dovette trarre spunto Sesto in *Pyrrh. hyp.* I, 220-235 (cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 251, n. 5).

e ne sopprimono senza esitazione certi altri, mentre i Pirroniani sono « aporetici »[5] e liberi da ogni « dogma », giacché nessuno di loro ha affermato in senso assoluto né che tutte le cose sono incomprensibili né che sono comprensibili, ma che esse sono tali « non più » che tali, o « talora tali e talora non tali » o « per uno sono di tal natura, per un altro no, e per un altro ancora non sono esistenti affatto », né che sono accessibili tutte in maniera comune né solo alcune di esse, né che sono non-accessibili, bensì che sono accessibili « non più » che inaccessibili, oppure « talora accessibili e talora no » oppure « per uno accessibili e per un altro no ». E ancora: non c'è nulla né di vero né di falso, né di « probabile » né di « improbabile »[6] né di esistente né di non-esistente, ma la medesima cosa, per così dire, non è vera più di quanto sia falsa, probabile più di quanto sia improbabile, esistente più di quanto sia non-esistente, o talora tale e talora talaltra o per uno di tal fatta e per un altro no[7].

In linea generale, infatti, il Pirroniano non definisce nulla, ma non definisce neppure che egli non definisce nulla[8]: « Noi parliamo – egli dice – senza avere alcun modo di esprimere il nostro pensiero »[9]. « Gli Accademici invece – egli aggiunge –, specialmente quelli del nostro tempo[10], talvolta attingono persino ad opinioni stoiche; anzi, a dire il vero, sembrano Stoici che combattono contro altri Stoici ».

In secondo luogo gli Accademici si comportano dommaticamente in molte questioni. Essi, infatti, tirano in ballo virtù e stoltezza, suppongono bene e male, verità e falsità, probabile e improbabile, esistente e non-esistente, e definiscono con certezza molte altre cose, limitandosi a mettere in bilico soltanto la rappresentazione apprensiva[11].

Ecco perché i Pirroniani, non dando alcuna definizione,

5. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 7; DIOG. LAERT. IX, 69.

6. Ciò è detto in polemica con la Nuova Accademia.

7. Da questi passi enesidemei qui ricordati trasse spunti Sesto Empirico in *Adv. log.* II, 40-48 nell'epochizzare la verità (cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 249-51; ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, pp. 141-4).

8. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 197.

9. Ossia senza possedere un'arte del linguaggio, sia essa grammatica o retorica. Di qui Sesto dovette trarre alcuni spunti per *Adv. math.* I-II.

10. Sembra chiara l'allusione all'Accademia di Antioco.

11. Qui l'allusione sembra estendersi anche all'Accademia di Filone, che, per bocca di Cicerone (*Lucull.* X, 32), respingeva una scepsi radicale (cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, p. 352).

restano totalmente irreprensibili, mentre gli Accademici – sostiene Enesidemo – vanno soggetti alle medesime critiche che vengono fatte agli altri filosofi, e la cosa più grave è che quanti sono in dubbio su ogni questione formano un solo blocco senza essere in contrasto tra loro, mentre quanti contendono tra loro ne sono addirittura inconsapevoli. Infatti porre un qualche principio ed eliminarlo senza esitazione ed affermare, nel medesimo tempo, che esistono comunemente cose comprensibili, significa introdurre un innegabile contrasto, giacché non è affatto possibile che uno, conoscendo che una data cosa è vera e un'altra è falsa, permanga ancora nell'aporia e nell'incertezza, senza scegliere chiaramente la prima e guardarsi dalla seconda. Se egli, infatti, non sa che una data cosa è bene o male e che questo è vero e che quest'altro è falso e che questo esiste e quest'altro no, non si potrà non convenire che ciascuna di queste cose è incomprensibile; se, invece, tutte queste cose vengono comprese in modo evidente mediante la sensazione o il pensiero, allora non si potrà non dichiarare che ciascuna di esse è comprensibile.

Queste, ed altre simili a queste, sono le argomentazioni che Enesidemo di Ege [12] scrive all'inizio dei suoi *Discorsi* con l'intento di dimostrare la differenza che intercorre tra Pirroniani ed Accademici. Subito dopo, nel corso dello stesso primo libro, egli ci dà l'esposizione, in sintesi e per sommi capi, del pensiero pirroniano. 170 *b*

Fin dall'inizio del secondo libro egli sviluppa nei dettagli quegli argomenti che ha già trattati in maniera generale, dando precisazioni sulle nozioni « vere » [13], sulle cause, sulle affezioni, sui movimenti, sul processo di generazione e corruzione e sui contrari di tutte queste nozioni, sottolineando – come egli reputa – con serrati « epilogismi » [14] la dubbiosità di tutte queste cose e l'impossibilità di dare ad esse l'assenso.

12. La notizia è in contrasto con DIOG. LAERT. IX, 116, ove Enesidemo è detto nativo di Cnosso.

13. Il Pappenheim (*Die Tropen der griech. Skept.*, p. 24), seguito dal Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 249), preferiva leggere ἀρχῶν invece di ἀληθῶν (« sui principi »).

14. Ho preferito traslitterare, trattandosi di un termine tecnico che la medicina empirica definiva « argomentazione dei fenomeni » (cfr. GALEN., *De sectis*, in *Script. min.*, III, 9, 4 Helmreich = DEICHGRÄBER, *Die griech. Empirikerschule*, p. 105).

Il terzo libro tratta ancora del movimento e della sensazione e delle loro proprietà, esaminandone dettagliatamente le contraddizioni e dimostrando, ancora una volta, l'impossibilità di conseguire siffatte nozioni e di assentire ad esse.

Nel quarto libro Enesidemo nega in maniera assoluta l'esistenza dei « segni », che noi consideriamo come « manifestazioni di cose non manifeste » [15], e sostiene che quanti credono in essi sono ingannati da vuota emozione. Egli solleva in appresso le consuete aporie in merito alla totalità della natura, al mondo e agli dei, impegnandosi nella dimostrazione che nessuna di queste nozioni viene a cadere nel dominio della comprensione.

Il suo quinto libro mette in rilievo le occasioni delle aporie concernenti le cause [16], professando che non esiste nessuna causa di nessuna cosa e convenendo che si sono sbagliati quanti hanno parlato di cause ed enumerando i « tropi » [17] secondo cui egli reputa che quelli, sospinti a trattare di cause, furono coinvolti in un siffatto errore.

Il sesto libro riconduce alle medesime ciarle [18] i beni e i mali, le cose da scegliere e quelle da evitare e, inoltre, quelle di primaria e quelle di non primaria importanza, escludendo anche queste nozioni, a parere dell'autore, dalla nostra comprensione e dalla nostra conoscenza.

Il settimo libro, poi, ci fornisce le armi contro le virtù, affermando che quanti hanno filosofato su di esse, hanno inventato cose fittizie mercé vuota opinione e che costoro escono dal branco con l'illusione di poter pervenire all'attuazione pratica e alla conoscenza teoretica di quelle.

L'ottavo ed ultimo libro se la prende col « fine », sostenendo che non sono « fini » né la felicità né il piacere né la saggezza né alcun'altra cosa, come, invece, pretenderebbe ciascuna delle varie sette filosofiche, ma che ciò che viene celebrato da tutti come fine non esiste affatto [19].

15. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 211-222 e 235 (Brochard) o 225-234 (Robin).

16. Di qui Sesto dovette trarre spunti in *Adv. phys.* I, 195 segg.

17. I tropi della causalità sono esposti in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 180-186.

18. Fozio esprime così il suo giudizio totalmente negativo in merito alla scepsi di Enesidemo e in ciò è d'accordo con Numenio di Apamea.

19. Dagli ultimi tre libri Sesto trasse spunti per *Pyrrh. hyp.* III, 168 segg. e per il suo trattato *Contro i moralisti*.

In conclusione, i *Discorsi* di Enesidemo vanno a imbrattarsi di polvere per una tal sorta di tenzone [20]. Ma che un sì grande impegno si riduca a futilità e a un mucchio di chiacchiere è provato da un confronto con Platone [21] e con molti altri pensatori che ci hanno preceduto. Che questi *Discorsi*, altresì, non diano alcun contributo a un nostro modo personale di pensare, anche questo è ben chiaro, in quanto essi mirano solo 40
a scacciare dalla nostra mente quelle dottrine dommatiche che sono presenti in essa. Ciò nonostante, per quelli che si esercitano nella dialettica l'opera non è priva di utilità, purché la loro debolezza non cada nei tranelli di quei ragionamenti e il loro giudizio non s'imbastardisca perdendo il proprio acume [22].

La condizione umana e il suo flusso (FILONE, *De Iosepho* 125-147)

Poiché, dopo il significato letterale, ci proponiamo di esami- 125
nare anche quello più allegorico [1], anche per quanto concerne quest'ultimo dobbiamo mettere in rilievo ciò che ci è utile.

Forse le persone un po' troppo sconsiderate rideranno nell'udire le mie parole, ma io dirò, senza alcuna esitazione, che l'uomo politico è, ad ogni modo, un interprete dei sogni, non nel senso che egli sia uno dei tanti parassiti o ciarlatani o di quelli che fanno mostra di bravura per ricevere compensi e che si mettono a spiegare pretestuosamente le rappresentazioni oniriche per far denaro, ma nel senso che egli suole interpretare con esattezza il comune, universale, gran sogno non solo di chi sta dormendo, ma anche di chi è desto [2].

20. Fozio è anche qui un lontano erede di Eusebio nel ritenere inezie le fatiche degli Scettici.

21. Come Numenio (che forse fu tra le sue fonti) così anche Fozio si appella a Platone, ovviamente in chiave dommatica.

22. Il patriarca Fozio, anche se a denti stretti, viene in tal modo a riconoscere l'importanza della dialettica di Enesidemo.

1. L'interpretazione allegorica delle scritture, che ebbe tanto sviluppo nell'età cristiano-medievale, era già in atto nel mondo pagano presso gli Stoici e venne incrementata dall'accostamento del loro pensiero a quello platonico.

2. Pare che Filone abbia ben digerito le argomentazioni carneadee (riportate da Cicerone in *De divin.* II) e si ponga genialmente su un piano tutto nuovo utilizzando le critiche scettiche.

126 Per dire tutta intera la verità, questo sogno s'identifica con la vita umana. Come, infatti, nelle rappresentazioni che si hanno durante il sonno noi, vedendo, non vediamo e, udendo, non udiamo e, gustando e toccando, non gustiamo né tocchiamo e, parlando, non parliamo e, passeggiando, non passeggiamo e, pur avendo l'impressione di effettuare gli altri movimenti e di occupare certe posizioni, noi non eseguiamo affatto queste azioni – si tratta, invece, di vuote rappresentazioni della mente, la quale, senza avere alcuna relazione con un oggetto realmente esistente, produce raffigurazioni e immagini di cose-che-non-esistono, come-se-fossero-esistenti –, allo stesso modo anche le rappresentazioni che ci si presentano quando siamo svegli, somigliano a sogni: esse vengono e vanno, appaiono e si dileguano, e volano via, prima che noi le afferriamo saldamente [3].

127 Ciascuno frughi dentro se stesso e ne riceverà la conferma da casa sua, senza attendere le prove offerte da me, soprattutto se egli si trova ormai ad essere avanti negli anni.

Ecco qui uno che era una volta bambino, poi ragazzo, poi efebo, poi adolescente, quindi giovane, in appresso uomo e 128 alla fine vecchio. Ma dove sono tutte queste cose? Il bimbo si è dileguato nel ragazzo, il ragazzo nell'efebo, l'efebo nell'adolescente, l'adolescente nel giovane, il giovane nell'uomo, l'uomo 129 nel vecchio, e alla vecchiezza segue la morte [4]. Forse, dunque, ciascuna di queste età, cedendo il potere a quella che viene dopo di lei, prematuramente muore, mentre in silenzio la natura c'insegna a non temere la morte che verrà al seguito di tutte quelle fasi della vita, giacché agevolmente abbiamo sopportato le morti precedenti, vale a dire quella del bimbo, del ragazzo, dell'efebo, dell'adolescente, del giovane e dell'uomo, nessuno dei quali esiste più, quando la vecchiezza è sopraggiunta.

130 E le altre cose riguardanti i corpi non sono forse sogni? Non è effimera la bellezza, che appassisce già prima di fiorire? Non è insicura la salute a causa delle infermità che incombono su di essa? E il vigore fisico non è in preda alle malattie, che nascono da infinite cagioni? E l'esattezza delle sensazioni, per

3. Alla critica carneadea della rappresentazione si aggiunge l'*animus* eracliteo che si riscontra, tra l'altro, anche in PLUTARCH. *De E apud Delph.* 18.
4. Cfr. PHILO, *De Cher.* 114.

quanto salda essa sia, non viene travolta per l'interferenza di una breve flussione?

E l'incertezza dei beni esterni chi non la conosce? In un 131
solo giorno grandi ricchezze sono andate sovente alla deriva; innumerevoli persone, che avevano conquistato il primo posto nei più alti onori, passarono nell'ingloriosa schiera dei negletti e degli oscuri; i più grandi imperi furono abbattuti da un rapido tracollo di circostanze. E le mie parole sono confermate da 132
Dionisio di Corinto, che fu tiranno della Sicilia e che, perduto il potere, si rifugiò a Corinto e, da gran sovrano qual era stato, divenne maestro elementare [5]. Sono confermate anche da Creso, 133
re della Lidia, il più ricco dei sovrani, il quale s'illuse di potere abbattere l'impero dei Persiani e, invece, non solo perdette il proprio, ma fu anche preso prigioniero e stette sul punto di essere bruciato vivo [6]. E che si tratti di sogni lo testimoniano 134
non solo singole persone, ma anche città, popoli, paesi, l'Ellade e la terra dei barbari, gli abitanti dei continenti e quelli delle isole, l'Europa e l'Asia, l'occidente e l'oriente [7]. Nulla, infatti, è rimasto in alcun luogo nelle medesime condizioni, ma ogni cosa, in ogni dove, è andata soggetta a rivolgimenti e mutazioni. Una volta l'Egitto aveva la supremazia su molte 135
genti, ma ora esso è schiavo. I Macedoni, in tempi a loro favorevoli, vigoreggiarono fino al punto da conquistare il dominio di tutta la terra abitata, ma ora pagano agli esattori di tasse i tributi annuali imposti a loro dai dominatori. Dov'è la casa 136
regnante dei Tolomei e la gloria di ciascuno dei Diadochi che splendeva sino ai confini della terra e del mare? Dov'è la libertà di popolazioni e di città indipendenti? I Persiani dominavano una volta sui Parti; invece adesso i Parti dominano sui Persiani.

Tutto ciò avviene a causa dei capovolgimenti delle cose umane e del loro continuo spostarsi avanti e indietro, come nel gioco degli scacchi! [8]

Alcuni si van fingendo lunghi e interminabili successi e, 137

5. Cfr. Cic. *Tusc.* III, XII, 27.
6. Cfr. Herodot. I, 46 segg.
7. Cfr. Philo, *Quod Deus* 173 segg.
8. L'immagine fa pensare al probabilismo di Carneade, anche se esso viene subito implicitamente sconfessato.

invece, sono cominciati già per loro gravi malanni; e mentre si danno da fare con l'illusione di conseguire un retaggio di beni, vengono a trovare terribili disavventure, e, al contrario, mentre si attendono il male, vengono ad imbattersi nei beni.

138 Atleti che vanno orgogliosi delle forze e della robustezza e della prestanza del loro corpo, mentre sperano in una indubbia vittoria, spesso sono eliminati dalla gara senza essere neppure messi alla prova, oppure, ammessi a gareggiare, risultano sconfitti; altri, invece, che disperavano di conseguire anche il se-

139 condo premio, conseguono il primo e vengono incoronati. Alcuni, imbarcatisi d'estate – ossia nella stagione favorevole alla navigazione – hanno fatto naufragio; altri, invece, messisi a navigare d'inverno col timore di essere travolti, sono stati portati senza pericolo fino ai loro porti. Certi mercanti si lanciano verso quelli che a loro sembrano sicuri guadagni, senza sapere i rovesci che li attendono; invece, mentre calcolano di finire in perdita, riescono a conseguire grossi profitti.

140 Così le sorti sono oscure in un senso e nell'altro, e le umane vicende oscillano come su di una bilancia dai pesi disuguali, ora sollevandosi, ora invece tirando giù il piatto. Terribile è l'incertezza e molta è l'oscurità che coinvolge i fatti della vita: come in un sogno profondo, noi vaghiamo senza poter nulla percorrere con esattezza di ragionamento e senza nulla afferrare con vigore e fermezza, perché tutto è simile ad ombre e fantasmi.

141 E come nei cortei la fronte passa oltre e sfugge agli sguardi e nei torrenti invernali il corso dell'acqua, spingendosi oltre, per la violenza della sua velocità, precorre il nostro sguardo e gli si sottrae, così anche gli eventi della vita, spingendosi innanzi e sorpassandoci, danno tutta l'impressione di star fermi, mentre non permangono neppure un istante, ma vanno ognora in rovina.

142 E gli svegli, che per l'incertezza della loro capacità di apprendere non differiscono affatto dai dormienti, ingannano se stessi, credendo di riuscire a scorgere la varia natura delle cose per mezzo di ragionamenti non soggetti ad errore; in realtà, però, ogni singolo senso costituisce per loro un impaccio al sapere scientifico, essendo sedotto da visioni, da suoni, da diversi tipi di sapori, da particolari esalazioni, verso cui esso si va piegando e insieme con cui si lascia trascinare, senza permettere all'anima – nella sua interezza – di stare eretta e di

procedere speditamente quasi lungo una strada molto affollata. In questo modo i sensi provocano una contraddittoria confusione di alto e di basso, di grande e di piccolo e di tutto ciò che è affine all'ineguaglianza e all'irregolarità, e costringono a subire le vertigini e producono grave smarrimento.

Orbene: poiché la nostra esistenza è piena di tanto turba- 143
mento e disordine e, ancor più, di insicurezza, è indispensabile che l'uomo politico si faccia avanti e, al pari di un saggio interprete di sogni, sappia dare una spiegazione ai sogni diurni ed ai fantasmi di quanti sembrano essere svegli, e fornisca insegnamenti su ciascuna di queste cose con verosimili congetture e con probabilità che siano razionali [9], indicando che questo è bello e quest'altro è brutto, che questo è buono e quello è cattivo, che questo è giusto e il suo contrario è ingiusto, e allo stesso modo farà per tutto il resto, ossia per ciò che è prudente, coraggioso, pio, santo, vantaggioso, utile o, al contrario, inutile, irrazionale, ignobile, empio, irreligioso, svantaggioso, dannoso, egoistico. E, oltre a ciò, egli darà questi insegnamenti: « Questa 144
è roba d'altri, non desiderarla. Questo, invece, è tuo: fanne uso, ma non abuso. Hai ricchezze eccessive: partecipane gli altri, giacché il pregio della ricchezza non risiede nella scarsella, ma nel soccorso a chi ne ha bisogno. Possiedi poco: non insidiare chi ha di più, giacché nessuno avrà misericordia di un povero insolente. Tu godi di buona reputazione e di onori: non ringalluzzirne. Sei in basso loco quanto a beni di fortuna: ma almeno il tuo intelletto non caschi giù! Tutto sta accadendo secondo la tua intenzione: sappi prevedere con cautela un mutamento. Ti trovi spesso nei guai: spera nel meglio, giacché per gli uomini le cose si volgono in senso contrario ». La luna 145
e il sole e tutto quanto il cielo posseggono i loro fulgori chiari e distinti, perché tutte le cose che sono lassù rimangono identiche e sono misurate dalle regole della stessa verità in una serie di ordinamenti armoniosi e secondo le più profonde sinfonie; le cose terrene, invece, sono piene di grave disordine e turbamento, difettano di accordi musicali e di armonia nel senso più vasto dell'espressione, perché sono in balia di oscurità profonda, mentre

9. Ossia facendo un accorto uso delle dottrine accademiche e superandone, quasi con un afflato mistico, la scepsi.

quelle celesti si spostano ammantate di luce fulgentissima, anzi si identificano con la luce stessa più incontaminata e pura.
146 Se, dunque, qualcuno vorrà penetrare con lo sguardo nell'intimo delle cose, scoprirà che il cielo è un giorno eterno, completamente immune dalla notte e da ogni foschia, perché è perennemente illuminato, tutto intorno, da raggi di luce
147 sempre vividi e puri. E quanto è grande la differenza che, qui fra noi, intercorre tra chi è sveglio e chi sta dormendo, altrettanta è quella che, nell'intero universo, intercorre tra le cose celesti e quelle terrestri. Le prime, infatti, si trovano in uno stato di veglia a causa di energie che non vanno vagolando qua e là e non inciampano ma tirano sempre diritto, mentre le seconde sono possedute dal sonno e, ancorché si ridestino per breve tempo, vengono nuovamente trascinate verso il basso e ricadono nell'assopimento, perché non possono mirar nulla direttamente con la propria anima, ma procedono per erramenti ed urti, essendo ottenebrate da false opinioni [10], che le costringono a sognare e ad indugiare sulle orme degli oggetti e le gettano, perciò, nella incapacità di apprendere alcunché con stabilità e sicurezza [11].

10. La dottrina pirroniana dell'ἀδοξαστία, profondamente rivissuta, porta Filone verso nuovi orizzonti di verità.

11. In *De somn.* I, 21-24 Filone, rifacendo un discorso scettico di origine neo-accademica o enesidemea, estende l'ἀκαταληψία ai grandi problemi della fisica: « Il cielo conserva incomprensibile la sua natura, senza offrirci alcuna chiara possibilità di farsi conoscere. Cosa potremmo dire? Che esso è un cristallo condensato, come certuni [Empedocle, STOB. *Ecl.* I, 23, p. 500 H] reputarono? O che è fuoco allo stato di assoluta purezza [Parmenide, Eraclito, Stratone, Zenone, DIELS, *Doxogr. graec.*, p. 340]? O che è un quinto elemento corporeo capace di eseguire la conversione circolare, senza partecipare di nessuno degli altri quattro [Aristotele]? E non basta. La sfera fissa e più esterna ha una profondità in senso ascendente oppure è semplicemente una superficie priva di profondità e simile alle figure piane? E poi? Le stelle sono masse terrose piene di fuoco [Talete, DIELS, *Doxogr. graec.* p. 342] – difatti alcuni [Democrito e Archelao] hanno asserito che esse sono forre e burroni e masse di ferro infuocato, mostrandosi in tal modo essi stessi meritevoli di prigione e di essere menati alla macina in luoghi ove sono siffatti strumenti per la punizione degli empi? Oppure esse sono un'armonia continua e, come disse qualcuno [Anassimandro, STOB. *Ecl.* I, 24 p. 510 H], compatta, indissolubile condensazione di aria? Sono esse animate ed intelligenti [Zenone, DIELS, *Doxogr. graec.* p. 467] o prive di intelletto e di anima [Epicuro]? Eseguono esse movimenti prescelti da loro oppure dipendenti esclusivamente dalla necessità? E non basta. La luna splende di luce propria o bastarda e riflessa dai raggi solari? Oppure non è vera nessuna di queste due cose, ma il suo chiarore è, invece, una fusione di entrambe, come un miscuglio di fuoco in parte originario e in parte proveniente dal di fuori? In verità tutte queste teorie ed altre simili a queste, che concernono l'ottimo e quarto " corpo "

I tropi dell'epoché (FILONE, *De ebriet.* 170-205)

Poiché la rappresentazione è instabile, anche il giudizio 170
che ci si forma di essa è necessariamente instabile [1].

Le cause di questo fatto sono molte.

(I) In primo luogo [2] sono innumerevoli le differenze che 171
sussistono negli esseri viventi a proposito non di una sola loro parte, ma di tutte, ossia di quelle che concernono la loro nascita e la loro struttura, di quelle che concernono il nutrimento

esistente nel mondo – ossia il cielo –, sono non evidenti e non comprensibili, fondate su supposizioni e su congetture, non sullo stabile ragionamento della verità. Di conseguenza si potrebbe avere anche l'audacia di giurare che nessun mortale riuscirà mai a comprendere con chiarezza alcuna di queste cose ». In sostanza questo ragionamento estende a tutta l'astronomia la stessa incomprensibilità che si riferisce al numero pari o dispari delle stelle.

1. Il quadro sinottico dei tropi di Enesidemo sulla base delle fonti di cui disponiamo è il seguente:

	Sesto Empirico	Diogene Laerzio	Filone	Favorino
Diversità tra gli esseri viventi	I	I	I	?
Differenze degli uomini tra loro	II	II	II	?
Differenti strutture degli organi sensoriali	III	III	manca	?
Le circostanze	IV	IV	III	?
Le posizioni, le distanze ed i luoghi	V	VII	IV	?
Le mescolanze	VI	VI	VII	?
Le quantità e le confezioni degli oggetti	VII	VIII	V	?
La relazione	VIII	X	VI	IX
La frequenza e la rarità degli accadimenti	IX	IX	manca	VIII
Le regole di condotta, i costumi, le leggi, le credenze mitiche ed i preconcetti dommatici	X	V	VIII	?

La tropologia riportata da Filone è, rispetto a quella riportata da Sesto e da Diogene, più specificamente legata alla rappresentazione, che era stata la punta di diamante delle polemiche medio e neo-accademiche contro i Dommatici. Nella presentazione filoniana dei tropi mancano quello che si riferisce alla diversità delle sensazioni (il terzo nell'ordine fissato da Sesto in *Pyrrh. hyp.* I, 90-99; DIOG. LAERT. IX, 81) e quello che si fonda sulla frequenza e sulla rarità degli accadimenti (il nono nell'ordine fissato da Sesto in *Pyrrh. hyp.* I, 141-144; DIOG. LAERT. IX, 87).

2. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 40-78; DIOG. LAERT. IX, 79-80.

e il modo di vivere, di quelle che concernono le scelte e le ripulse, di quelle che concernono le attività dei sensi e i movimenti, di quelle che concernono le proprietà delle innumerevoli
172 affezioni sia del corpo sia dell'anima. Difatti, pur prescindendo dai soggetti giudicanti [3], mettiti ad osservare anche alcuni degli oggetti giudicati, ad esempio il camaleonte e il polipo: si dice che il primo cangi il colore della pelle e divenga simile al suolo su cui ha la consuetudine di strisciare, mentre il secondo si assimila agli scogli marini ai quali eventualmente si afferri, forse perché la salvatrice natura ha donato a questi animali, come una medicina che rimuova il danno della cattura,
173 la capacità di mutare in vari colori. E non hai tu osservato il collo della colomba [4] cangiare, ai raggi del sole, in un'infinita serie di tinte? Non presenta esso forse alcune volte un colore purpureo e blu, altre volte igneo e di carbone ardente, e ancora ocraceo e rossastro e altri colori di varia specie, di
174 cui sarebbe difficile menzionare anche i nomi? Si dice, anche, che nel paese di quegli Sciti che hanno il nome di Geloi si trovi, ancorché di rado, una fiera molto strana che si chiama alce [5], dalla mole non inferiore a quella di un bue, ma somigliantissima ad un cervo per i lineamenti del volto. Si racconta che quest'animale cangia sempre il colore dei peli a seconda di quello delle località o degli alberi o, insomma, di ogni altra cosa presso cui esso si fermi, e di conseguenza, mercé questa sua mimetizzazione, resta celato ai passanti e difficilmente si lascia catturare in virtù di questo fatto piuttosto che della
175 sua vigoria fisica. Questi fenomeni e gli altri simili a questi sono prove evidenti dell'impossibilità dell'apprensione.

(II) In secondo luogo [6] sussistono tutte quelle diversità che, anche a non voler tener conto di tutti quanti gli animali,
176 sono proprie degli uomini tra di loro. Difatti questi ultimi esprimono il loro giudizio sulle medesime cose in modo diverso non solo a seconda della diversità del tempo, ma anche a se-

3. Per la distinzione fra il soggetto giudicante, l'oggetto giudicato e l'insieme di entrambi cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 38.

4. Per questo esempio usitatissimo cfr., tra l'altro, CIC. *Lucull.* XXV, 79; LUCRET. II, 801; SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 120; DIOG. LAERT. IX, 86.

5. L'esempio dell'alce, che non trova riscontro né in Sesto né in Diogene, sarebbe più appropriato al tropo che si riferisce ai luoghi e alle posizioni.

6. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 79-89; DIOG. LAERT. IX, 80-81.

conda delle loro diversità interpersonali, recependo impressioni gradevoli o, al contrario, sgradevoli dai medesimi oggetti. Di certe cose, infatti, alcuni provano disgusto, altri godimento e, al contrario, quelle cose che alcuni accolgono a braccia aperte come care e familiari, altri le respingono lungi da sé come estranee e repugnanti. Così, trovandomi a teatro, ho potuto 177
sovente osservare che da una sola e medesima melodia eseguita dagli attori sulla scena o dai citaredi, alcuni ascoltatori erano scossi a tal punto da non riuscire neppure ad applaudire a cagione della loro eccitazione e del bisogno di riecheggiare le battute, mentre altri rimanevano così invulnerabili che, almeno sotto questo profilo, li si sarebbe creduti non differire affatto dagli scanni inanimati su cui sedevano, e altri, infine, provavano tale repugnanza da abbandonare lo spettacolo e andarsene via e da otturarsi, per giunta, tutte e due le orecchie con le mani per evitare che qualche nota rimanesse ancor viva in loro e facesse risuonare un senso di dispiacere nelle loro anime irritate e malcontente.

⟨III⟩ Ma che bisogno c'è di scendere in questi particolari? 178
Ogni singolo individuo, pur essendo uno solo, di per se stesso – ed è questa la cosa più paradossale! – subisce nel corpo e nell'anima un'infinita serie di mutazioni e rivolgimenti, e perciò talora respinge cose che non mutano affatto, ma che per loro natura permangono nella medesima costituzione [7]. Infatti non si provano le stesse impressioni quando uno è sano e quando 179
è malato, quando è sveglio e quando sta dormendo, quando è giovane e quando è divenuto vecchio, e inoltre ciascuno recepisce rappresentazioni diverse secondo che stia fermo o sia in movimento, abbia coraggio o paura e, inoltre, secondo che si trovi nell'afflizione o nella gioia, in uno stato d'amore o di odio. Ma che bisogno c'è di dilungarsi fino alla noia su 180
questo tema? A dirla in breve, ogni movimento naturale o innaturale del corpo o dell'anima è cagione di quell'incessante mutevolezza che coinvolge i fenomeni e che riversa su di noi sogni contrastanti tra loro e privi di coerenza.

⟨IV⟩ Ma la mutevolezza delle rappresentazioni è prodotta 181

7. È, questo, il tropo delle circostanze, contemplato in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 100-117 e in DIOG. LAERT. IX, 82.

non di meno dalle posizioni, dalle distanze e dai luoghi in cui
182 ciascun oggetto viene a trovarsi [8]. Non vediamo, forse, che i pesci al di sotto del mare, quando nuotano stendendo le pinne, appaiono sempre vistosamente più grossi delle loro normali dimensioni? E capita, altresì, che i remi, per quanto dritti
183 essi siano, si vedano spezzati al di sotto dell'acqua. E indubbiamente gli oggetti molto lontani sogliono ingannare la nostra mente, provocando rappresentazioni false. Talora, infatti, cose inanimate suscitano l'impressione di essere animate e, viceversa, quelle animate di essere inanimate, e, inoltre, certi oggetti fermi danno l'impressione di muoversi e quelli mossi di star fermi, e quelli che si allontanano di avvicinarsi, e quelli molto lunghi di essere cortissimi, e quelli poligonali di essere circolari. E, anche quando la visione è chiara, viene erroneamente registrata un'infinità di altre cose che nessuna persona ben pensante sottoscriverebbe come cose salde.

184 ⟨V⟩ E che dire dei rapporti quantitativi negli oggetti confezionati? [9] I danni e i vantaggi che questi ultimi procurano dipendono dalla quantità maggiore o minore delle loro componenti, come si riscontra in innumerevoli altri prodotti e
185 soprattutto nei farmachi usati dalle scienze mediche. Infatti la quantità che è presente nelle composizioni viene misurata in base a regole ben determinate, e, se ci si ritrae al di qua di esse o ci si spinge al di là, si cade nell'insicurezza – difatti il meno attenua l'efficacia del prodotto e il più la estende oltre misura; ma ciascuna di queste due cose è nociva: la prima, perché rende il farmaco incapace di produrre alcun effetto a causa della debolezza; la seconda, perché lo costringe a recare danno a causa di un potere eccessivo – e, ancora, a cagione della levigatezza o ruvidezza, della densità e compattezza o, al contrario, della rarità e porosità, quel preparato mostra in maniera evidente le proprie carte in regola per procurare soccorso oppure nocumento.

186 ⟨VI⟩ Ma ognuno sa anche che nessuna delle cose esistenti viene affatto pensata di per sé sola e in sé sola, ma che ciascuna viene esaminata mercé il confronto col suo contrario [10], come,

8. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 118-123; DIOG. LAERT. IX, 85-86.
9. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 129-134; DIOG. LAERT. IX, 86.
10. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 135-140; DIOG. LAERT. IX, 87-88.

ad esempio, il piccolo in confronto col grande, l'asciutto con l'umido, il caldo col freddo, il leggero col pesante, il nero col bianco, il debole col forte, i pochi con i molti. Suppergiù lo 187
stesso discorso vale anche per ciò che si attiene ad una virtù o a un vizio: ad esempio, le cose vantaggiose vengono riconosciute per mezzo di quelle dannose, le cose belle mercé il contrasto con quelle brutte, le cose giuste e, in genere, buone in base al confronto con quelle ingiuste e cattive; e, comunque, chi bene osserva potrà scoprire che a tutte quante le altre cose del mondo si dà un giudizio secondo il medesimo modo di caratterizzarle: difatti ciascuna cosa è di per sé incomprensibile, ma sembra essere riconosciuta soltanto in base al confronto con un'altra. Però quello che non è sufficiente a dare 188
un attestato della propria identità ed è bisognoso del sostegno di un'altra cosa, non è valido a produrre una credenza. Di conseguenza, anche sotto questo profilo, noi possiamo confutare quelli che con leggerezza profferiscono affermazioni o negazioni su qualsivoglia argomento.

(VII) E non c'è niente di strano! Ognuno, infatti, se riesce 189
a penetrare nelle cose con maggiore profondità ed a rimirarle con maggiore purezza, verrà ad acclarare che neanche una sola cosa ci si presenta nella sua essenza assoluta, ma che tutte quante contengono mescolanze e mistioni molto complicate [11]. Per far subito un esempio, in che modo apprendiamo i colori? 190
Non forse per mezzo dell'aria e della luce, che sono cose esterne, e per mezzo dell'umore, che è interno al nostro occhio? In che modo vengono esaminati il dolce e l'amaro? Possiamo condurre quest'operazione senza i succhi che stanno all'interno della nostra stessa bocca, tanto quelli che sono conformi a natura quanto quelli che non le sono conformi? [12] Niente affatto! E poi? I profumi che si sprigionano dal bruciar degli incensi ci offrono forse, in modo semplice e puro, le sostanze naturali dei corpi? O non ci offrono piuttosto le sostanze mescolate di quei corpi stessi e dell'aria e, talvolta, anche del fuoco che dissolve quei corpi, nonché delle facoltà delle nostre narici? Da queste considerazioni si evince che noi non appren- 191

11. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 124-128; DIOG. LAERT. IX, 84-85.
12. Cfr. PLAT. *Tim.* 64d.

diamo i colori, ma solamente la mistione che risulta dai materiali cui i colori appartengono e dalla luce, e che non apprendiamo odori, ma soltanto la miscela che risulta dall'esalazione che i corpi emanano e dall'aria che tutto accoglie, e che non apprendiamo sapori, ma solo ciò che si produce per mezzo dell'oggetto esterno gustato e della sostanza umida interna alla nostra bocca.

192 Poiché le cose stanno in questa maniera, è giusto accusare di semplicioneria, di frettolosità e di millanteria quanti non sanno trattenersi dal profferire facili affermazioni o negazioni su qualsivoglia cosa. Se, infatti, le proprietà semplici delle cose sono fuori della nostra portata e se, al contrario, si offrono al nostro sguardo esclusivamente quelle che sono miste e che hanno ricevuto il contributo di una pluralità di componenti, e se è impossibile scorgere quelle proprietà che sono invisibili – vale a dire distinguere appropriatamente, attraverso la mescolanza, i tratti peculiari di ciascuna delle componenti –, che altro ci potrà rimanere se non la sospensione del giudizio?

193 ⟨VIII⟩ Ma non siamo forse indotti a non accordare troppo facile credito alle cose non-manifeste anche da certi fatti che sono comunemente diffusi in quasi tutta quanta la terra abitata e che inducono Elleni e barbari a sdrucciolare a causa dei loro giudizi? [13] Intendo alludere, ovviamente, a quelle maniere di vivere che abbiamo praticate fin da fanciulli, alle costumanze patrie, alle antiche leggi, ossia a cose di cui neppure una sola è ammessa da tutti allo stesso modo, ma ciascuna delle quali è giudicata in maniera totalmente diversa secondo le regioni, le popolazioni e le città, anzi secondo ogni singolo villaggio o ogni singola casa o, addirittura, secondo ogni sin-
194 golo uomo o donna o bimbo ancor privo di parola. Ciò che è brutto presso di noi è senz'altro bello presso altri, e ciò che è per noi conveniente è sconveniente per altri, e ciò che è illegittimo legittimo, e, ancora, ciò che è lodevole biasimevole, e ciò che è meritevole di onore risulta meritevole di condanna, e questo vale per tutte le altre cose su cui si formulano giudizi contrari ai nostri.

195 Ma che bisogno c'è di andare per le lunghe, dal momento

13. Cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 145-163; Diog. Laert. IX, 83-84.

che noi siamo trascinati da cose più impellenti? Comunque, se uno di noi, senza lasciarsi distrarre da alcun altro spettacolo più nuovo, volesse fare attenzione all'insieme delle cose che ora ci sono state messe innanzi e intendesse prendere in esame modi di vivere e costumi e leggi di paesi, di popolazioni, di città e di luoghi, di sudditi e di capi, di nobili e di plebei, di liberi e di schiavi, di ignoranti e di dotti, dovrà consumare non una giornata o due e neppure un mese o un anno, ma tutta quanta la propria vita, per quanto lunga possa esserne la durata, e nondimeno si lascerà dietro le spalle molti problemi senza averli esaminati o presi in considerazione o, almeno, ascoltati.

Poiché, pertanto, non sono piccole le differenze che con- 196
traddistinguono certi modi di vivere da certi altri, ma questi discordano interamente tra loro fino al punto da venire in opposizione e contrasto, inevitabilmente differiscono anche le rappresentazioni che si presentano a noi, ed anche i giudizi sono in istato di guerra tra loro. E se queste cose stanno così, 197
chi è tanto insensato e stupido da asserire nettamente che questa determinata cosa è giusta o saggia o bella o giovevole? Infatti quello che da costui viene così definito sarà respinto da un altro che, fin da fanciullo, avrà avuto abitudini contrarie.

Per conto mio, non trovo strano se una massa confusa e 198
mista, che è divenuta ignobile mancipia di costumanze e di leggi importate da ogni dove e che fin dalle fasce ha imparato a prestar loro obbedienza come se si trattasse di padroni o di tiranni – una massa spiritualmente prostrata da una scarica di pugni e resa incapace di concepire un pensiero grande e generoso [14] –, dia credito a tradizioni che le sono state imbandite una volta per tutte e, lasciando inesercitata la propria mente, si metta a dare approvazione o riprovazione che non presuppongono né una ricerca né una disamina. Provo, invece, stupore del fatto che la massa dei cosiddetti filosofi, che simula di voler rintracciare quanto vi è di certo e che pretende di dire la verità sulle cose esistenti, si è divisa in eserciti e plotoni e

14. Piuttosto che alla somiglianza con Ps.-Long. *De sublim.* XLIV (come fanno Colson e Whitaker nell'appendice *ad hoc*) sembra opportuno ricordare analoghe espressioni di Callicle in Plat. *Gorg.* 483a segg., che furono tra le fonti sia di Filone sia dell'autore del *Sublime*.

propone soluzioni dommatiche spesso discordanti e contrarie tra loro non a proposito di una sola questione sollevata a caso, ma quasi su tutte quante le questioni piccole e grandi su cui si concentrano le loro indagini.

199 Quando, invero, alcuni intendono spiegare che l'universo è infinito e altri che è finito, o alcuni pretendono di rivelare che esso è ingenerato e altri che è generato, o quando alcuni escludono l'esistenza di un capo e di un condottiero del mondo e lasciano quest'ultimo in balia di un moto irrazionale e spontaneo e altri, invece, postulano una mirabile provvidenza che ha cura del tutto e delle parti, giacché un dio regge le briglie e il timone del mondo in maniera infallibile e salutare, non c'è alcuna possibilità che quei filosofi riescano a conseguire un'identica comprensione delle cose nella loro reale sussistenza.

200 E le rappresentazioni che a noi si presentano durante l'indagine sul bene, non ci inducono, forse, a sospendere il giudizio piuttosto che a dare l'assenso, dal momento che alcuni [15] reputano che sia bene soltanto ciò che è moralmente bello e se lo conservano nell'anima come un tesoro, mentre altri [16] sbrindellano il bene in una pluralità di cose e lo estendono fino al
201 corpo e alle cose esteriori? Questi ultimi asseriscono che i successi fortuiti sono le guardie protettrici del corpo e che salute e forza e, inoltre, l'integrità e l'esatto funzionamento degli organi sensoriali e tutte le altre cose siffatte sono le guardie protettrici dell'anima sovrana: la natura del bene, infatti, si dividerebbe in tre ordini di cose, di cui il terzo – ossia quello più esteriore – farebbe da protezione al secondo, quando questo è « ai ripari » [17], mentre il secondo diventa grande baluardo e
202 salvaguardia del primo. Comunque, a proposito di queste cose e dei differenti modi di vivere e dei fini ai quali bisogna ricondurre tutte quante le azioni e di infinite altre cose che sono contemplate dall'indagine logica o da quella fisica o da quella etica, sono sorti infiniti problemi su nessuno dei quali i « ricercatori » [18] si sono trovati finora tutti d'accordo.

15. Gli Stoici.
16. I Peripatetici.
17. L'immagine è tratta, come suggeriscono Colson e Whitaker, da Hom. *Il.* II, 338.
18. A bella posta Filone usa il termine τοῖς σκεπτικοῖς ,quasi a contrassegnare la fatalità del passaggio dal Dommatismo allo Scetticismo a causa

È verosimile, allora, presentare l'Intelletto come orbo di 203
ogni conoscenza scientifica, allorché le sue due figlie – ossia la Deliberazione e l'Approvazione – gli stanno accanto e gli fanno da ancelle. Si dice, infatti: « Egli non sapeva quando esse si addormentarono e quando si svegliarono » [19]. A quanto 204
pare, infatti, l'Intelletto non riesce a comprendere in maniera chiara e ferma né il sonno né la veglia, né la quiete né il moto, ma, proprio quando sembra che abbia preso la migliore deliberazione, proprio allora si viene a scoprire che esso è assolutamente sfornito di capacità deliberativa, perché la realtà dei fatti è andata a terminare in una maniera per nulla simile alle aspettative, e quando all'Intelletto è sembrato opportuno sotto- 205
scrivere certe cose come vere, esso soggiace all'accusa di facilismo, perché risultano immeritevoli di credito e insicure quelle cose in cui precedentemente esso riponeva la fiducia come in oggetti saldissimi.

Ne consegue che, siccome la realtà delle cose suole andare a finire nel contrario di come ce la prefiguravano, la cosa più sicura è sospendere il giudizio [20].

(Sesto Empirico, *Pyrrh. hyp.* I, 36-163)

Di solito vengono prospettati, da parte degli Scettici più 36
antichi [21], dieci « tropi » per mezzo dei quali sembra che si pervenga alla sospensione del giudizio. Essi vengono anche chiamati, per sinonimia, « argomentazioni » e « luoghi ».

Essi sono i seguenti: il primo si fonda sulla diversità degli 37
esseri viventi, il secondo sulle differenze degli uomini tra loro, il terzo sulle differenti strutture degli organi sensoriali, il quarto sulle circostanze, il quinto sulle posizioni, sulle distanze e sui luoghi, il sesto sulle mescolanze, il settimo sulle quantità e sulle confezioni degli oggetti, l'ottavo sulla relazione, il nono

di quella discordia filosofica su cui Agrippa fonderà il suo primo tropo (cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 164-165).

19. Cfr. *Genesis*, XIX, 31, 35.

20. Ovviamente per Filone le istanze scettiche, da lui avvertite con straordinaria sensibilità, sono soltanto lo stimolo ad accettare la rivelazione, ed in ciò egli anticipa genialmente i pensatori cristiani.

21. L'espressione è comunemente interpretata come un'allusione ai primi Neo-pirroniani e in particolare ad Enesidemo, per contraddistinguerli sia da Agrippa sia dagli Scettici post-menodotei, di cui Sesto faceva parte.

sulla frequenza o sulla rarità degli accadimenti, il decimo sulle regole di condotta, sui costumi, sulle leggi, sulle credenze mi-
38 tiche e sui preconcetti di ordine dommatico. È questo l'ordine che noi convenzionalmente [22] utilizziamo.

Tutti questi tropi, però, vengono a ridursi a tre: a quello che deriva dal giudicante, a quello che deriva dal giudicato, a quello che deriva da entrambi. Sono, infatti, subordinati a quello che deriva dal giudicante i primi quattro (giacché ciò-che-giudica è o un animale o un uomo o un senso oppure viene a trovarsi in una qualche circostanza); al tropo derivante dal giudicato ⟨si riducono⟩ [23] il settimo e il decimo; a quello, infine, che deriva insieme da entrambi, si riconducono il quinto, il sesto, l'ottavo e il nono.

39 A loro volta, però, questi tre tropi si riducono a quello della relazione, sicché quest'ultimo è il più generico, i tre sono specifici e i dieci sono sottospecie. Questo noi diciamo del loro numero, attenendoci alla probabilità [24]; invece, a proposito della loro efficacia, diciamo quanto segue.

40 ⟨I tropo⟩ Dicevamo che è prima argomentazione quella secondo cui, ⟨a cagione della⟩ [25] differenza sussistente tra gli esseri viventi, non ci si presentano come identiche quelle rappresentazioni che pur provengono da oggetti identici. Questo noi lo desumiamo dalle differenze genetiche dei viventi e dalla diversa composizione dei loro corpi.

41 Per quanto concerne la loro genesi, alcuni animali nascono senza il coito, altri dalla copulazione. E fra quelli che nascono senza il coito, alcuni nascono dal fuoco, come gli animalucci che si vedono nelle fucine, altri dall'acqua marcia, come le zanzare, altri dall'inacidirsi del vino, come i foralegno, altri dalla terra ⟨come i topi⟩ [26], altri dal fango, come le rane, altri dal letame, come i vermi, altri dagli asini, come gli scarafaggi,

22. Sesto si riferisce ad un'ormai inveterata e consolidata scolastica scettica: il termine θετικῶς da lui usato va inteso come θέσει: « dandogli un valore convenzionale » (Tescari); « without prejudice » (Bury).

23. L'integrazione è del Pappenheim.

24. Ossia non riducendo la tropologia ad uno schematismo di carattere dommatico. Sesto utilizza – e non solo qui – formule carneadee.

25. L'aggiunta è dello Chouet.

26. Così colmava la lacuna il Fabricius; invece il Kochalsky, sulla base di LACTANT. *Div. inst.* VII, 7, 9, ha proposto ὡς ἔντερα γῆς (« come vermi della terra »).

altri dagli ortaggi, come i bruchi, altri dai frutti, come le vespe dei caprifichi, altri da animali putrefatti, come le api dai tori e i calabroni dai cavalli. Tra gli animali che nascono per copu- 42
lazione, alcuni provengono da animali della medesima specie, come avviene per la loro stragrande maggioranza, altri da animali di specie diversa, come è il caso dei muli. D'altra parte, alcuni animali nascono già vivi, come gli uomini, altri dalle uova, come gli uccelli, altri, infine, sono soltanto un ammasso di carne, come gli orsi. È verosimile, pertanto, che 43
le dissomiglianze e le differenze dovute alla nascita producano notevoli contrarietà nelle affezioni sensibili, le quali, a loro volta, comportano divergenza di giudizio, discordanza e contrasto.

Ma anche la differenza delle parti principali del corpo, spe- 44
cialmente di quelle che hanno le naturali funzioni di giudicare e di recepire una sensazione, possono produrre un gravissimo contrasto di rappresentazioni [a causa della diversità degli esseri viventi] [27]. Così, ad esempio, gli itterici dicono che sono gialli quegli oggetti che a noi appaiono bianchi, mentre gli iperemici dicono che sono color sangue. Poiché, pertanto, anche tra gli animali, alcuni hanno occhi giallastri, altri sanguigni, altri biancastri, altri di un altro colore, è verosimile [28], credo, che per loro anche la ricezione dei colori venga a risultare differente. D'altronde, se noi teniamo fissi gli occhi per lungo 45
tempo verso il sole e poi li abbassiamo sopra un libro, ci sembra che le lettere siano dorate e facciano la girandola. Poiché, pertanto, alcuni animali hanno una luminosità negli occhi ed emettono da questi una luce sottile e penetrante fino al punto da vedere anche di notte, possiamo sentirci autorizzati a credere che gli oggetti esterni non si presentano nello stesso modo a noi e a loro. E i prestigiatori ungono i lucignoli con verde- 46
rame e con inchiostro e fanno apparire gli astanti ora abbronzati ora anneriti a cagione del lieve diffondersi di quel miscuglio. È, perciò, molto più conforme a ragione ritenere che, essendo

27. L'espunzione è del Mutschmann.

28. A sottolineare il carattere non categorico della sua tropologia Sesto applica un sapiente dosaggio di termini, usando talora « verosimile », come in § 54, talora « probabile », talora « ragionevole » come in §§ 46, 51 etc. (cfr. K. Janáček, *Εἰκός in Sextus Empiricus*).

mescolati umori diversi nell'organo visivo degli animali, per questi ultimi risultino (anche) [29] differenti le rappresentazioni
47 degli oggetti. E quando noi comprimiamo l'occhio da un lato, le forme e le figure e le dimensioni degli oggetti visibili ci appaiono allungate e strette. È verosimile, quindi, che quanti animali hanno la pupilla obliqua e allungata – come capre, gatti e simili – immaginino che gli oggetti siano differenti e non quali li suppongono quegli animali che hanno la pupilla
48 tondeggiante. Del resto gli specchi, secondo la diversità della loro struttura, talvolta fanno vedere molto rimpiccioliti gli oggetti esterni – come, ad esempio, fanno gli specchi concavi –, talvolta, invece, li fanno vedere molto allungati e stretti – come fanno quelli convessi –, e alcuni mostrano la persona che vi si
49 specchia col capo all'ingiù e con i piedi all'insù. Orbene, poiché, anche tra i vasi che circondano l'occhio, alcuni per la loro convessità si spingono agevolmente al di fuori dell'occhio, altri sono più concavi e altri, infine, giacciono su un piano livellato, è verosimile, anche per questo motivo, che le rappresentazioni subiscano un'alterazione e che da cani, da pesci, da leoni, da uomini, da locuste i medesimi oggetti non siano visti uguali per dimensioni né simili per forme, ma che variino a seconda della particolare impressione prodotta dall'organo visivo che recepisce le apparenze.

50 Il medesimo discorso vale anche per gli altri sensi. Come, infatti, si potrà affermare che, per quanto concerne il tatto, subiscano affezioni tra loro simili gli animali coperti di crosta e quelli che hanno la carne scoperta, quelli spinosi e quelli alati o squamosi? Come potranno, per quanto concerne l'udito, recepire i suoni allo stesso modo quegli animali che hanno molto stretto il canale acustico e quelli che ne possono utilizzare uno molto largo, oppure quelli che hanno le orecchie pelose e quelli che le hanno glabre? Del resto anche noi, per quanto concerne l'udito, proviamo un'affezione diversa secondo che ci otturiamo le orecchie oppure le conserviamo libere.

51 Anche l'olfatto differirà secondo le diversità degli animali. Se, infatti, anche noi in un modo subiamo le affezioni quando siamo raffreddati e in noi si è moltiplicato il muco, e in un

29. L'aggiunta è ricalcata sulla traduzione latina dal Mutschmann.

altro modo quando le parti della nostra testa abbiano accolto un eccesso di sangue, e ci distogliamo da quegli oggetti che agli altri sembrano profumati e crediamo di esserne quasi malamente percossi, allora, dal momento che alcuni animali sono per natura bavosi e pieni di muco, altri sono molto sanguigni e altri hanno in prevalenza o in sovrabbondanza la bile gialla o quella nera, è conforme a ragione che, anche per questo motivo, gli oggetti odorati appaiano differenti a ciascuno di noi.

Lo stesso vale anche a proposito del gusto, giacché alcuni 52
animali hanno la lingua ruvida e asciutta, altri l'hanno molto umida; del resto anche noi, quando nello stato febbrile abbiamo la lingua troppo secca, crediamo anche che i cibi che ci vengono imbanditi siano terrosi, disgustosi e amari, e subiamo queste affezioni anche a seconda della differente prevalenza dei succhi che si dice siano in noi. Poiché, pertanto, gli animali hanno l'organo sensoriale del gusto che differisce da uno ad un altro e che ha una diversa abbondanza di succo, essi recepiranno come diverse, anche per quanto concerne il gusto, le rappresentazioni degli oggetti. Come, infatti, il medesimo alimento, 53
quando è stato digerito, in un posto del nostro corpo diventa vena, in un altro arteria, in un altro osso, in un altro nervo o ciascuna delle altre componenti del corpo, mostrando di avere un potere diverso a seconda della diversità delle parti del corpo che lo ricevono, e come l'acqua, che pur è unica e di una sola specie, quando si diffonde negli alberi, in un posto diventa corteccia, in un altro ramo, in un altro frutto e, insomma, fico o melagrana o ciascuno degli altri frutti, e come il fiato 54
del suonatore, che è pur unico e identico, quando spira nel flauto, diventa suono ora acuto o ora grave, e la stessa pressione della mano sulla lira produce qui un suono grave e lì uno acuto, così è verosimile che anche gli oggetti posti fuori di noi vengano contemplati come differenti secondo la differente struttura degli animali che subiscono le rappresentazioni.

Di ciò possiamo renderci conto con maggiore evidenza in 55
base alle scelte e ai rifiuti operati dagli animali. Così, ad esempio, l'unguento profumato risulta molto piacevole agli uomini, ma insopportabile agli scarafaggi e alle api; e l'olio d'oliva è di giovamento agli uomini, mentre sopprime vespe ed api, se viene riversato su di esse; e l'acqua marina, se viene bevuta,

è sgradevole per gli uomini ed è amara come un veleno, mentre
56 è molto gradevole e potabile per i pesci. Ed i maiali diguazzano con maggior diletto nella melma fetente che in acqua trasparente e tersa. Alcuni animali, poi, si nutrono di erbe, altri di stecchi, altri di piante selvatiche, altri di semi, altri di carne, altri di latte, e alcuni godono di alimenti in putrefazione, altri di cibi freschi, alcuni di cibi crudi, altri di pietanze ben preparate in cucina. Insomma, certe cose che per alcuni sono piacevoli, per altri sono spiacevoli e repellenti e addirittura
57 letali. Così, la cicuta fa ingrassare le quaglie e la fava porcina le scrofe, le quali si sollazzano a divorare anche salamandre, come i cervi mangiano con piacere gli animali velenosi e le rondini mangiano le cantaridi. Le formiche ed i foralegno, se sono ingoiati dagli uomini, provocano ribrezzo e nausea, ma l'orso se li mette a leccare e ne trae vigore, quando si sente
58 oppresso da stanchezza. La vipera sviene ad un semplice tocco di ramo di faggio, come anche il pipistrello a quello di una foglia di platano. L'elefante scansa il caprone, e il leone scansa il gallo, e i cetacei marini fuggono via al crepitar di fave tritate e la tigre al suono di un tamburo.

Si potrebbero addurre molti altri esempi oltre questi; ma, perché non sembri che noi vogliamo perder tempo più del dovuto, concludiamo che, se le medesime cose per alcuni sono sgradevoli e per altri sono gradevoli, e se gradevolezza e sgradevolezza risiedono nella rappresentazione, allora gli animali
59 ricevono dagli oggetti rappresentazioni differenti tra loro. Ma, se le cose identiche appaiono dissimili a causa della diversità degli esseri viventi, noi saremo in grado di dire, senz'altro, quale si offra l'oggetto alla nostra vista, ma sospenderemo il giudizio sulla sua naturale essenza [30]. Né, a dire il vero, noi stessi potremo esprimere un giudizio che distingua le rappresentazioni nostre da quelle degli altri animali, essendo anche noi parte in causa del disaccordo e avendo, perciò, noi stessi bisogno di chi operi la distinzione piuttosto che essere, proprio noi, capaci di operarla.

60 D'altronde noi non possiamo dare un giudizio preferenziale alle nostre rappresentazioni rispetto a quelle degli animali irra-

30. Solo su questa, ma non sulla sua esistenza.

gionevoli, tanto se non ne diamo dimostrazione quanto se ne diamo. Difatti, anche a voler prescindere dalla probabilità che – come mostreremo [31] – non esista dimostrazione alcuna, la stessa cosiddetta dimostrazione sarà per noi o apparente o non-apparente. E se essa ci risulterà non-apparente, noi non la porteremo affatto innanzi con convinzione; se, invece, essa ci risulta apparente, poiché proprio su ciò-che-appare agli animali si sta svolgendo l'indagine, e poiché la dimostrazione risulta apparente a noi, che pur siamo animali, allora si dovrà aprire anche l'indagine su di essa per scoprire se sia vera allo stesso modo che è apparente. Ma è assurdo cercare di dimo- 61
strare ciò che è sotto inchiesta con ciò che è, anch'esso, sotto inchiesta [32], giacché la medesima cosa verrebbe a risultare – il che è impossibile! – meritevole e non meritevole di credito: meritevole di credito, in quanto intende fornire una dimostrazione; non meritevole di credito, in quanto essa stessa ha bisogno di essere dimostrata. Noi non avremo, quindi, una dimostrazione che ci autorizzi a dare un giudizio preferenziale alle nostre stesse rappresentazioni rispetto a quelle degli animali cosiddetti irragionevoli.

Adunque: se le rappresentazioni risultano differenti a seconda della diversità degli esseri viventi, e se è impossibile esprimere un giudizio su di esse, si deve, allora, necessariamente sospendere il giudizio circa gli oggetti che giacciono fuori di noi.

Ma, per sovrappiù, noi stabiliamo un confronto tra gli ani- 62
mali cosiddetti irragionevoli e gli uomini per quanto concerne il credito che essi meritano [33].

Dopo aver addotto questi nostri argomenti così efficaci, non riteniamo che sia poco dignitoso prendere in giro i boriosi e vanagloriosi Dommatici. Orbene, i nostri pensatori, di solito, si limitano a stabilire un confronto tra la moltitudine degli animali irragionevoli in genere e l'uomo. Ma poiché i Dom- 63
matici, con una delle loro trovate capziose, dicono che il confronto è impari, allora noi, caricando la dose del nostro diver-

31. In *Pyrrh. hyp.* II, 134 segg.

32. Giacché si avrebbe un diallelo (cfr. §§ 117, 164).

33. Heintz sostituisce κατὰ φαντασίαν (per quel che riguarda la rappresentazione) con κατ' ἀξιοπιστίαν. Il Mau (p. 211) spiega: «De fide quae hominum et animalium sensibus habenda sit agitur, non de ipsis sensibus».

timento, fonderemo la nostra argomentazione su un solo animale, ad esempio – se vi pare – sul cane, che sembra essere una bestia di scarso pregio. Scopriremo, anche in questo modo, che gli animali di cui si sta parlando non sono da meno di noi per quanto concerne la credibilità di tutto quello che appare.
64 La superiorità di quest'animale rispetto a noi per quanto concerne la facoltà di sentire è concordemente ammessa dai Dommatici: difatti, per quanto concerne l'odorato, il cane ha una facoltà ricettiva che è superiore alla nostra, giacché se ne serve per seguire le orme delle fiere non ancora avvistate, e con i suoi occhi le scorge più rapidamente di noi e col suo udito ne prova
65 una sensazione acuta. Veniamo ora alla facoltà logico-espressiva [34]. Questa si distingue in « riposta » e « profferita » [35].

Esaminiamo prima quella riposta. Essa – secondo quei Dommatici che professano opinioni massimamente in contrasto con le nostre, vale a dire secondo gli Stoici – sembra darsi da fare per scegliersi cose appropriate e per rifiutare cose estranee, per acquisire conoscenza delle arti che tendono a questo fine e per impossessarsi delle virtù che sono conformi alla propria
66 natura ⟨e⟩ [36] di quelle relative alle affezioni. Orbene, il cane – che ci è parso opportuno prendere come esempio per la nostra argomentazione – opera una scelta delle cose che fanno al caso suo e un rifiuto di quelle che gli sono dannose, inseguendo le cose che lo possono nutrire e ritirandosi quando su di lui si alza la frusta. Ma il cane possiede anche un'arte che gli sa procurare
67 le cose proficue: la caccia. E neanche di virtù esso è privo! Se teniamo presente che la giustizia è quella virtù « che sa distribuire a ciascuno secondo il merito » [37], il cane, facendo le feste e dando la sua protezione a quelli che gli sono familiari e che gli fanno del bene, e avventandosi contro quelli che gli sono estranei e che gli fanno dei torti, è certamente partecipe
68 della giustizia. E se possiede questa, allora – data l'interdi-

34. Ossia quel λόγος cui gli Stoici conferiscono un'eccezionale ricchezza di significati.

35. Per questa distinzione sostenuta dagli Stoici e criticata da Sesto cfr. *Adv. log.* II, 275, 287.

36. L'aggiunta è del Mutschmann in base alla traduzione latina. Per il § 65 cfr. PORPHYR. *De abst.* III, 2.

37. Cfr. PS.-PLAT. *Def.* 411e. Una glossa marginale ai codd. *A c* amplia la definizione così: « Giustizia è una volontà salda e costante che assegna a ciascuno il giusto secondo merito ».

pendenza che sussiste tra le virtù – è in possesso anche delle altre che, secondo i sapienti [38], non sono possedute dalla maggioranza degli uomini. E noi vediamo che il cane sa comportarsi con coraggio e con intelligenza, come attesta anche Omero [39] nel presentarci Odisseo irriconosciuto da tutti i suoi familiari, ma riconosciuto dal solo Argo, il cane che non si lasciò ingannare neppure dalle alterazioni fisiche subite dall'eroe e che non rimase privo della « rappresentazione apprensiva » [40], che mostrò di possedere meglio degli esseri umani. E secondo Crisippo, 69
che si schiera, più di altri, in difesa degli animali irragionevoli, il cane partecipa persino della tanto celebre « dialettica » [41]! Il suddetto signore dice, infatti, che il cane sa utilizzare il quinto sillogismo indimostrabile [42] – che è abbastanza complicato! –, allorché, dopo essere giunto ad un trivio e dopo aver fiutato le due vie per le quali la fiera non è passata, non si mette neppure a fiutare la terza, ma immediatamente si lancia su di essa. L'antico filosofo assevera che il cane fa virtualmente questo ragionamento sillogistico: « La fiera è passata o di qui o di qui o di qui; ma essa non è passata né di qui né di qui: dunque è passata di qui ». Né basta: il cane riesce a 70
rendersi conto delle sue stesse sofferenze e ad alleviarle: se, infatti, gli si conficca uno spino, si affretta a cavarselo sfregando il piede a terra e usando i denti. Se ha una piaga in qualche parte del corpo, poiché le piaghe insudicite sono difficilmente guaribili e quelle ripulite si lasciano facilmente sanare, esso pian pianino la deterge del marciume che vi si è fatto. E non 71
è finita: il cane si attiene scrupolosamente finanche al precetto di Ippocrate: difatti esso, tenendo presente che « medicina del piede è stare immobile », nel caso che abbia un piede ferito, lo tiene sollevato da terra e tenta di mantenerlo fermo come meglio può. Se viene disturbato da umori malsani per lui,

38. Ironicamente gli Stoici e in particolare Crisippo.

39. *Od.* XVII, 300.

40. Il cavallo di battaglia della gnoseologia stoica, contro cui Sesto non risparmia mai i suoi colpi (cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 241; *Adv. log.* I, 369 segg.), viene qui ridicolizzato in maniera quasi aristofanesca.

41. Che gli Stoici identificavano con la logica (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 94; *Stoic. vet. frag.* I, 482; II, 35, 125 Arnim).

42. Per i cinque sillogismi indimostrabili degli Stoici cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 158. Il sillogismo qui applicato dal cane si articola così: « o *A* o *B* o *C* esiste; ma non esiste né *A* né *B*: dunque esiste *C* ».

mangia erba e, con l'aiuto di questa, emette ciò che non fa per lui, e guarisce.

72 Se, allora, è risultato con evidenza che l'animale, di cui ci siamo serviti come esempio per addurre la nostra argomentazione, non solo sa scegliere cose che fanno al caso suo, ma sa anche scansare quelle fastidiose e, inoltre, possiede un'arte che gli procura le cose a lui appropriate, e si rende conto delle proprie sofferenze e le sa alleviare, e non è privo di virtù – tutte cose in cui risiede la ragione « riposta » [43] –, allora, a motivo di tutte queste belle cose, il cane risulterà essere un animale perfetto. Ed ecco anche perché, a mio avviso, certi praticanti di filosofia [44] hanno dato a se stessi un titolo di nobiltà, desumendo il loro appellativo da questa bestia!

73 A proposito della facoltà logico-espressiva « profferita » non è necessaria l'indagine, almeno per ora: difatti, anche alcuni tra i Dommatici [45] l'hanno accusata come controproducente ai fini dell'acquisizione della virtù, e perciò, durante il tempo del loro apprendistato, essi praticarono il silenzio; d'altronde, anche a voler supporre che un uomo sia muto, nessuno dirà che egli è privo di facoltà razionale ed espressiva. Ma, per accantonare queste questioni, noi vediamo certamente che gli animali sui quali stiamo discutendo, profferiscono anche certe
74 voci, come le piche e alcuni altri. Ma, per tralasciare anche ciò, se pur è vero che noi non comprendiamo le espressioni vocali degli animali cosiddetti irragionevoli, non è affatto inverosimile che costoro conversino tra loro, mentre noi non ne abbiamo contezza [46]. Difatti, anche quando noi ascoltiamo la voce dei barbari, non riusciamo a capirla, ma ci sembra che
75 essa sia uniforme. E così pure udiamo i cani emettere una voce quando vogliono respingere qualcuno, un'altra quando latrano, un'altra quando vengono percossi e un'altra, ancora differente, quando fanno le feste. Insomma, se si facesse bene attenzione, si scoprirebbe una grande varietà di voci in que-

43. Che gli Stoici consideravano più valida di quella « profferita ».

44. Allusione arguta e ironica ai Cinici (cfr. DIOG. LAERT. VI, 13).

45. In particolare i Pitagorici, che praticavano l'ἐχεμυθία (cfr. DIOG. LAERT. VIII, 10; PHILOSTR. *Apoll. vita* I, 14-16. La spiegazione di questa concezione è ampiamente fatta in AUGUSTIN. *De Trin.* XV, *passim*).

46. Il linguaggio degli animali e la sua conoscenza da parte degli uomini erano temi in voga nell'età di Sesto (cfr. PHILOSTR. *Apoll. vita* I, 20).

st'animale e negli altri a seconda delle differenti circostanze. Di conseguenza, per questi motivi, si potrà con verosimiglianza dire che anche i cosiddetti animali irragionevoli partecipano della facoltà logico-espressiva « profferita ». Ma se questi ani- 76
mali non sono da meno degli uomini né per la precisione della loro sensibilità né per la facoltà razionale « riposta » né, per giunta, per quella « profferita », essi non meriteranno minor credito di noi neppure per quanto concerne le rappresentazioni. E di tutto ciò noi possiamo fornire una dimostrazione, se fon- 77
diamo la nostra prova su ciascuno degli animali irragionevoli. Nessuno negherebbe, ad esempio, che gli uccelli si distinguono tra loro per intelligenza e si servono della ragione profferita, essi che conoscono non solo il presente, ma anche il futuro e, a quanti sono in grado di capirlo, lo predicono dandone segno in varie maniere e preannunciandolo con la loro voce [47].

Ho fatto questo confronto – come precisavo anche prima [48] – 78
solo per sovrappiù, dopo aver già dimostrato, credo, a sufficienza che noi non possiamo dare un giudizio preferenziale alle nostre rappresentazioni rispetto a quelle degli animali irragionevoli. Ma, se questi animali non meritano minor credito di noi relativamente al giudizio delle rappresentazioni e se si riscontrano rappresentazioni differenti a seconda della diversità degli animali, allora io potrò dire quale ciascuno di questi oggetti appaia a me, ma a proposito della sua naturale essenza sarò costretto a sospendere il giudizio, in base a quanto precedentemente abbiamo precisato.

(II tropo) Ecco, dunque, il primo tropo della sospensione 79
del giudizio. Dichiaravamo [49] poi, come secondo, quello che si basa sulle differenze che sussistono tra gli uomini. Difatti, anche a voler concedere, per ipotesi, che gli uomini meritino maggior credito degli animali irragionevoli, noi scopriremo che si addiviene alla sospensione del giudizio anche a cagione delle differenze intercorrenti tra noi.

Due sono le cose di cui si dice che l'uomo sia composto

47. L'auspicina, qui ironicamente tirata in ballo a favore dello Scetticismo, era stata ampiamente criticata dai Neo-accademici (cfr. Cic. *De divin.* II, XXXVIII, 80 segg.).
48. In § 62.
49. In § 36.

– l'anima, cioè, e il corpo –, e in relazione ad entrambe queste due cose ci differenziamo tra noi.

Relativamente al corpo noi differiamo per la figura e per la
80 costituzione individuale di ognuno [50]. Infatti il corpo di uno Scita presenta una figura diversa da quello di un Indiano, e la diversità – a quel che si dice [51] – è dovuta ad una diversa prevalenza degli umori; e a seconda della differente prevalenza degli umori vengono a risultare differenti anche le rappresentazioni, come abbiamo sottolineato [52] nella nostra prima argomentazione. Così anche nella scelta e nel rifiuto degli oggetti esterni si riscontra grande differenza a seconda della diversità degli umori: infatti di certe cose provano godimento gli Indiani e di certe altre quelli del nostro paese; e il fatto che si provi godimento in modo differente, è indizio del diverso modo di recepire le rappresentazioni provenienti dagli oggetti.

81 Per quanto, invece, concerne la costituzione individuale di ognuno, noi ci differenziamo nel senso che, ad esempio, alcuni digeriscono carni bovine con minor fatica che pesciolini di scoglio e si ammalano di diarrea per un po' di vinello di Lesbo. A quanto si racconta, c'era una vecchia attica che ingoiava, senza correr pericolo, trenta dramme di cicuta, e Liside riusciva a prendere ben quattro dramme di papaverina senza ricevere
82 fastidi. E Demofonte, il maestro di tavola di Alessandro, quando si trovava al sole o al bagno caldo, sentiva freddo, mentre sentiva caldo all'ombra; e Atenagora di Argo non sentiva dolore se lo pungevano uno scorpione o una tarantola, e i cosiddetti Psilli [53] non subiscono nocumento neppure quando sono
83 morsicati da serpenti o da aspidi; e, fra gli Egiziani, i Tentiriti [54] non subiscono danni neppure dal morso dei coccodrilli. Ed anche gli Etiopi che abitano al di là di Meroe presso il fiume

50. Il termine ἰδιοσυγκρασία, nato da un approfondimento della σύγκρασις di Ippocrate (cfr. 22 C 1 Diels-Kranz) e di Empedocle (cfr. 31 A 86 Diels-Kranz), ha qui uno stretto significato medico (cfr. GALEN. *De cur. meth.* X, 169, 2; 209, 4 = Deichgräber 108, 115).

51. La teoria degli umori fu ampiamente seguita dagli antichi antropologi e in particolare da Strabone. L'utilizzazione fattane da Sesto (o già da Enesidemo) indica l'accostamento degli Scettici alle cosiddette « scienze empiriche ».

52. In § 57.

53. Tribù nordafricane menzionate in HERODOT. IV, 173.

54. Tentira, città dell'alto Egitto, è menzionata in JUVEN. XV, 35.

Astapo [55], mangiano, senza correre rischi, scorpioni e serpenti e altri animali siffatti. E Rufino di Calcide beveva l'elleboro senza vomitare e senza subire effetti purgativi, ma lo ingoiava e lo digeriva come se si trattasse di un alimento ordinario. Crisermo, seguace di Erofilo [56], se solo gustava un po' di pepe, 84
correva pericolo di un attacco cardiaco; e al chirurgo Soterico, se solo sentiva odore di siluri, veniva un attacco di diarrea. Androne di Argo era tanto immune dalla sete che attraversava il deserto libico senza sentir bisogno di bere. E Tiberio Cesare ci vedeva nelle tenebre. E Aristotele [57] racconta di un certo abitante di Taso che aveva l'impressione di essere preceduto dappertutto dal fantasma di un uomo.

Orbene, se – per limitarci [a pochi dei tanti esempi che 85
trovansi presso gli stessi Dommatici] [58] – è così grande la diversità tra gli uomini relativamente al corpo, risulta verosimile che gli uomini differiscano tra loro anche relativamente all'anima. Difatti il corpo è un certo « segno esteriore » dell'anima, come mostra anche la scienza fisiognomica. Ma la prova fondamentale della grande – e starei per dire infinita – differenza che intercorre tra gli uomini per quanto concerne l'intelligenza, è la discordanza delle asseverazioni fatte dai Dommatici sia su tante altre questioni sia sulla convenienza delle scelte e dei rifiuti. Anche i poeti, del resto, hanno lasciato su ciò opportune 86
dichiarazioni. Pindaro, ad esempio, dice [59]:

Taluno è allietato da onori e corone
Di cavalli dal piè di procella,
Altri dal vivere in talami dal molto oro,
Gode altri a passare con nave
Veloce sul fiore dell'onda.

E il poeta dice [60]:

Un uomo gioisce di un'opra, un altro gioisce di un'altra.

55. Il Nilo Azzurro.
56. Erofilo di Calcedonia (III sec. a. C.) fu uno dei primi rappresentanti della medicina dommatica.
57. Cfr. ARISTOT. *Meteor.* III, 4, 373b 4. I §§ 81-84 sono riportati in Deichgräber, pp. 217-8.
58. L'espunzione è dello Heintz.
59. Fr. 242 Boeckh = 221 Schroeder e Snell. Ne trasse ispirazione Orazio in *Carm.* I, 1, 3 segg.
60. HOM. *Od.* XIV, 228.

Ma anche la tragedia è piena di affermazioni siffatte; vi si dice, tra l'altro [61]:

Se la medesma cosa per natura
Fosse per tutti bella e saggia, lite
Non sarebbe tra gli uomini dubbiosa.

E in un altro passo [62]:

È tremendo che pur la stessa cosa
Ad alcuni mortali sia gradita,
Ad altri odiosa.

87 Orbene, se teniamo presente che la scelta e il rifiuto si fondano sul piacere e sul dispiacere e che il piacere e il dispiacere sono riposti nella sensazione e nella rappresentazione, allora, ogni volta che le medesime cose da alcuni sono scelte e da altri sono evitate, siamo portati a concludere che essi subiscono affezioni dissimili da parte delle medesime cose; difatti, se la faccenda stesse altrimenti, essi sceglierebbero o scanserebbero tutti quanti le medesime cose nella stessa maniera. Ma, se ⟨le medesime cose⟩ [63] provocano affezioni differenti a seconda della differenza degli uomini, verosimilmente, anche per questo motivo, è possibile introdurre la sospensione del giudizio, giacché noi possiamo, forse, dire quale appaia ogni singolo oggetto relativamente ai caratteri differenziali di ogni singola persona, ma non siamo in grado di dichiarare che cosa quell'oggetto sia in relazione alla sua stessa natura.

88 Invero, noi dovremmo prestar fede o a tutti quanti gli uomini o solo ad alcuni. Ma, se presteremo fede a tutti, ci accingeremo ad un'impresa assurda, dovendo accettare simultaneamente gli opposti [64]; se, invece, accorderemo la fiducia solo ad alcuni, ci dicano a chi dobbiamo dare l'assenso; difatti il Platonico dirà « a Platone », l'Epicureo « ad Epicuro » e in modo analogo tutti gli altri; e così essi, tumultuando tra loro senza

61. EURIP. *Phoen.* 499-500.

62. *Frag. trag. adesp.* 462 Nauck (si tratta probabilmente di un frammento euripideo).

63. L'aggiunta è del Bekker.

64. Si eliminerebbe in tal modo il principio di non-contraddizione, che gli Scettici rispettavano al pari dei Dommatici. Quasi certamente i §§ 88-91 non hanno nulla a che vedere con Enesidemo, ma esprimono considerazioni personali di Sesto (cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, p. 357).

pervenire ad una decisione, ancora una volta ci sospingeranno alla sospensione del giudizio [65]. Se, poi, si sostiene che bisogna 89
dare l'assenso alla maggioranza, si fa una proposta puerile [66], giacché nessuno può avvicinare tutti quanti gli uomini e mettersi a calcolare che cosa piace alla loro maggioranza, dandosi anche la possibilità che presso popolazioni a noi ignote sia diffuso, tra la maggioranza, quello che tra di noi è raro e ci sia, invece, raramente quello che suole capitare presso la maggioranza di noi – ad esempio, che i più, morsicati da una tarantola, non provino dolore e lo provino, invece, solo raramente alcuni –; e in maniera analoga si parli a proposito delle costituzioni individuali da noi precedentemente menzionate [67].

Dunque necessariamente, anche a cagione delle differenze che intercorrono tra gli uomini, si addiviene alla sospensione del giudizio.

(III tropo) I Dommatici, che sono innamorati di se stessi, 90
asseriscono che, nel giudizio in merito alla realtà delle cose, si deve dare la precedenza a loro sul resto dell'umanità; ma noi sappiamo che questa loro pretesa è assurda (anche loro, infatti, sono parte in causa del disaccordo; e, qualora giudichino in questa guisa i fenomeni con l'accordare a se stessi la precedenza, essi, facendo da arbitri a loro favore nel giudizio, si appropriano indebitamente della conclusione della ricerca già prima di aprire il dibattito giudiziario). Tuttavia, 91
per poter arrivare alla sospensione del giudizio fondando il nostro discorso anche su un solo uomo – ad esempio, sul « saggio » che essi vedono solo in sogno [68] –, poniamo mano a quel tropo che occupa il terzo posto.

Noi dicevamo [69] che esso è quello che deriva dalla differenza delle sensazioni. E che le sensazioni differiscono tra loro è cosa di per sé evidente. Così, ad esempio, le pitture sembrano 92
avere rientranze e sporgenze alla vista, ma non al tatto. E il

65. Viene qui a giocare il primo tropo di Agrippa (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 165).

66. Il criterio di attenersi al pensiero della maggioranza è respinto come il peggiore di tutti in SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 327-335.

67. In § 81 segg.

68. È il saggio introvabile di Crisippo (cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 662, 668 Arnim).

69. In § 36.

miele, secondo alcuni, appare gradevole alla lingua, ma sgradevole agli occhi, e perciò è impossibile che esso sia gradevole o sgradevole in senso assoluto. E lo stesso dicasi dell'unguento profumato: esso, infatti, offre diletto all'odorato, ma spiace al
93 gusto. E, se teniamo presente che l'euforbio è nocivo agli occhi ma innocuo a tutto il resto del corpo, non saremo in grado di dire se esso, per quanto concerne la sua stessa natura, sia innocuo o nocivo ai corpi in senso assoluto. E l'acqua piovana è utile agli occhi ma provoca irritazione alla trachea e ai polmoni, come fa anche l'olio d'oliva, che pur dona sollievo alla superficie del corpo. E la torpedine marina, se viene accostata alle estremità, provoca torpore, ma può essere avvicinata alle altre parti del corpo senza che essa dia fastidio. Ecco perché noi non saremo in grado di dire quale sia ciascuna di queste cose in relazione alla sua naturale essenza, ma ci è possibile
94 dire soltanto quale di volta in volta essa appaia. E si potrebbe addurre un maggior numero di altri esempi; ma noi, per non perdere tempo e per rispettare il piano generale di questo trattato, dobbiamo precisare solo quanto segue.

Ciascuno degli oggetti sensibili che ci appaiono sembra presentarsi con varie qualità, come, ad esempio, la mela si presenta liscia, profumata, dolce e gialla. Non è, però, chiaro se essa abbia tutte queste qualità [soltanto] [70], o ne abbia esclusivamente una, ma appaia diversa in ragione della diversa struttura degli organi sensoriali, oppure abbia un numero di qualità ancora maggiore di quelle che appaiono, ma alcune di
95 esse non cadono sotto i nostri sensi. Si può pensare che la mela abbia esclusivamente una qualità, se ci atteniamo a ciò che abbiamo detto precedentemente [71] a proposito del nutrimento digerito dai corpi, dell'acqua che si diffonde negli alberi e del fiato ⟨immesso⟩ [72] in flauti e in zampogne o negli altri strumenti affini. Anche la mela, infatti, può avere una sola qualità specifica, ma viene contemplata come diversa in ragione della diversità degli organi sensoriali mediante i quali ne avviene la
96 percezione. Ma che, d'altra parte, la mela possa avere più

70. L'espunzione è dello Heintz.
71. In § 53.
72. L'aggiunta è suggerita dalla traduzione latina eseguita in base al § 54.

qualità di quelle che a noi appaiono, possiamo arguirlo dal ragionamento seguente. Immaginiamo un tale che dalla nascita abbia avuto tatto e olfatto e gusto, ma non udito e vista. Questi, pertanto, supporrà che non ci sia affatto nulla di visibile né di udibile, ma che esistano solo quei tre generi di qualità che egli riesce a percepire. È ammissibile, allora, che anche 97
noi, avendo i cinque sensi, percepiamo soltanto [tra le qualità che appartengono alla mela] [73] quelle che siamo in grado di percepire; invece è pur possibile che sussistano altre qualità che si presentano ad altri organi sensoriali di cui noi non siamo stati fatti partecipi, e perciò non percepiamo neppure i dati sensoriali che sono conformi a quelle qualità [74].

« Ma – si potrà obiettare – la natura ha commisurato i 98
sensi agli oggetti sensibili » – Quale natura? – controbattiamo noi, dal momento che presso i Dommatici regna un disaccordo così grande e ancor privo di soluzione in merito alla reale consistenza della natura. Difatti, se chi dà, per l'appunto, un giudizio sulla reale consistenza della natura è un semplice mortale, non riscuoterà credito presso i Dommatici; nel caso, invece, che sia filosofo, verrà ad essere parte in causa della controversia ed egli stesso soggetto a giudizio, ma non giudice.

Senonché, siccome si può ammettere vuoi che sussistano 99
nella mela esclusivamente quelle qualità che ci sembra di percepire, vuoi che ce ne siano più di quelle, vuoi, al contrario, che non sussistano neppure quelle che a noi si presentano, non ci risulterà con chiarezza quale sia realmente la mela. E lo stesso discorso vale anche per le altre cose sensibili.

Ma allora: se i sensi non possono apprendere gli oggetti esterni, non li può apprendere neppure l'intelletto (dal momento che le sue guide lo ingannano) [75], e di conseguenza, anche in grazia di questo ragionamento, si addiverrà, come sembra, alla sospensione del giudizio in merito agli oggetti che giacciono fuori di noi.

73. L'espunzione è dello Heintz.

74. Per queste considerazioni e per altre simili che si riscontrano in *Pyrrh. hyp.* III, 47-48, vedasi l'eco, tra l'altro, in VOLTAIRE, *Trattato di Metafisica*, trad. it. in *Scritti filosofici*, Bari, 1972, I, pp. 154-9. I §§ 98-99 sono da ritenere un'aggiunta personale di Sesto.

75. L'integrazione è dello Heintz sulla base della traduzione latina.

100 (IV tropo) Ma per poter giungere alla meta della sospensione del giudizio sia fondando la nostra argomentazione su ciascun senso in particolare sia prescindendo persino dai sensi, poniamo mano al quarto tropo della sospensione stessa. Esso è quello che prende il nome dalle circostanze, intendendo noi per circostanze le « disposizioni » [76].

Sosteniamo che esso trova riscontro nel fatto che (ci troviamo) [77] in uno stato naturale o innaturale, in uno stato di veglia o di sonno, a seconda delle età, secondo che siamo in moto o in quiete, che odiamo o amiamo, che siamo digiuni o sazi, in istato di ebbrezza o di sobrietà, a seconda delle predisposizioni e del fatto che siamo coraggiosi o timidi, afflitti o lieti.

101 Così, a seconda che ci troviamo in uno stato naturale o innaturale, gli oggetti ci si presentano dissimili, come quando, ad esempio, i deliranti e gli invasati credono di ascoltare voci sovrumane e noi, invece, no. Allo stesso modo essi dicono sovente di percepire odori di stirace o d'incenso o di altre cose siffatte o di tante altre cose ancora, mentre noi non ne abbiamo percezione. E la medesima acqua, se viene versata su chi soffre di infiammazione, sembra bollente, ma a noi sembra tiepida. E lo stesso mantello a chi ha gli occhi arrossati sembra arancione, ma a noi no. E il medesimo miele a noi sembra dolce,
102 agli itterici amaro. E se qualcuno ci venisse a dire che la mescolanza di certi umori fa partire dagli oggetti rappresentazioni improprie verso persone che si trovano in uno stato innaturale, bisognerà rispondere che, siccome anche le persone sane sono fornite di umori mescolati, anche ad esse è possibile che, a causa di questi umori, gli oggetti esterni, che per natura sono tali quali appaiono a coloro che si dice siano in uno stato innaturale, si mostrino, invece, diversi da come real-
103 mente sono. Infatti, attribuire agli umori delle persone sane la facoltà di apportare modifiche agli oggetti e non attribuirla a quelli delle persone malate è una cosa fittizia, dato anche che, come le persone sane si trovano in uno stato che è naturale per i sani e innaturale per gli ammalati, così le persone malate

76. Ossia i diversi stati fisici o mentali del percipiente nell'atto della percezione (cfr. ARISTOT. *Metaph.* V, 11).

77. L'aggiunta è del Mutschmann.

si trovano in uno stato che è innaturale per i sani e naturale per gli ammalati; sicché bisogna dar credito anche a questi ultimi, in quanto costoro si trovano in uno stato che è relativamente naturale [78].

Si riscontrano, inoltre, rappresentazioni differenti secondo 104
che ci troviamo in uno stato di sogno o di veglia, giacché noi, da svegli, ci rappresentiamo le cose non come ce le rappresentiamo durante il sonno, né ce le rappresentiamo durante il sonno come ce le rappresentiamo da svegli; sicché la loro esistenza o la loro non-esistenza viene ad essere non assoluta, ma relativa: relativa, cioè, al fatto che noi stiamo dormendo o siamo desti. Verosimilmente, pertanto, durante il sonno noi vediamo cose che, poi, risultano inesistenti quando ci siamo svegliati, pur non essendo esse inesistenti in senso assoluto [79]: esse, infatti, hanno una loro esistenza durante il sonno, come le cose che vediamo da svegli hanno una loro esistenza, anche se non esistono più mentre dormiamo.

Si riscontrano rappresentazioni differenti anche a seconda 105
dell'età, giacché, ad esempio, la stessa aria ai vecchi sembra essere fredda, ai giovani temperata, e il medesimo colore ai vecchi pare sbiadito, ai giovani vivace, e similmente un suono, pur essendo identico, agli uni sembra fievole, agli altri ben udibile. Anche per quanto concerne le scelte e le ripulse, sono 106
mossi in modo dissimile quelli che differiscono tra loro per età. Difatti i ragazzi prendono sul serio, ad esempio, palle e cerchi, invece i giovani scelgono altri oggetti, e altri ancora ne scelgono i vecchi. E da tutto ciò si viene a concludere che rappresentazioni provenienti dai medesimi oggetti esterni risultano differenti anche a seconda della differenza di età [80].

78. Questi rilievi – che ci fanno pensare alla celebre espressione goethiana « anche l'innaturale è natura » – sono rivolti sia agli Stoici sia a quei Medici Dommatici che stimavano naturale solo lo stato di buona salute.

79. Il § 104, dall'inizio fino a questo punto, andrebbe così tradotto secondo la ricostruzione dello Heintz: « Secondo, poi, che si sia addormentati o svegli, le rappresentazioni variano, perché, come da svegli non ci rappresentiamo (quelle cose che) ci rappresentiamo nel sonno, (così neppure) nel sonno ci rappresentiamo (quelle cose che) ci rappresentiamo da svegli; di conseguenza la loro esistenza o non-esistenza risultano essere non cose assolute, ma relative: relative, invero, al sonno e alla veglia. Verosimilmente, adunque, (quelle cose che) noi vediamo nel sonno, proprio esse sono inesistenti nello stato di veglia, ma non risultano inesistenti in modo assoluto ».

80. Per analoghi rilievi sulle differenze di età cfr. ARISTOT. *Rhet.* II, 12 segg.

107 A seconda, poi, che noi siamo in moto o in quiete gli oggetti appaiono dissimili, giacché quelle cose che noi, stando fermi, vediamo non scosse, crediamo che si muovano quando vi passiamo accanto con una nave [81].

108 Le cose, inoltre, appaiono differenti anche secondo che proviamo per esse amore oppure odio: così, ad esempio, alcuni provano un'esagerata avversione per le carni suine, mentre altri le gustano con sommo piacere. Onde anche Menandro dichiarò [82]:

Come appare diverso anche alla vista
Da che divenne tal! Sembra un bestione!
Il non far torto ci rende anche belli.

E molti, che pur hanno amanti brutte, le credono un fior di bellezza! [83]

109 A seconda che si sia digiuni o sazi: difatti il medesimo cibo a chi ha fame sembra essere molto appetitoso, a chi è satollo sembra, invece, sgradevole.

A seconda che si sia ubriachi o sobri: difatti quelle cose che da sobri reputiamo turpi, non ci appaiono turpi nella nostra ebbrezza.

110 A seconda delle predisposizioni: difatti il medesimo vino a chi ha mangiato datteri o fichi secchi sembra acido, mentre a chi ha appena messo nello stomaco noci e ceci sembra esser dolce; e il vestibolo del bagno per chi vi entra dall'esterno è caldo, per chi esce dal bagno è freddo, se vi si indugia a lungo.

111 Secondo che si sia timidi o coraggiosi: difatti la medesima cosa al codardo sembra essere temibile e spaventosa, ma niente affatto anche a chi ha più animo.

Secondo che si sia afflitti o lieti: difatti le medesime cose per chi è afflitto sono odiose, per chi è lieto sono piacevoli.

112 Orbene: tenendo presente che si riscontra così grande dissomiglianza anche a seconda delle « disposizioni » e che gli uomini vengono a trovarsi ora in una disposizione ora in un'altra, possiamo agevolmente, forse, affermare quale ciascun oggetto appaia a ciascuno, ma non già quale esso realmente sia, dal

81. L'argomentazione è di provenienza epicurea (cfr. LUCRET. IV. 388).
82. Fr. 518 Kock = 790 Koerte.
83. Cfr. HOR. *Serm.* I. 3. 38.

momento che anche la dissomiglianza è sotto inchiesta. Difatti, chi intende darne un giudizio, o si trova in una delle suddette disposizioni o non si trova affatto in nessuna di esse. Dire, però, che non si trova affatto in nessuna disposizione – ad esempio, che egli non è né sano né malato, non si muove e non sta fermo, e che non ha alcuna età, e che è immune da tutte le altre disposizioni – è la più perfetta assurdità. Se, invece, egli si metterà a giudicare le rappresentazioni mentre si trova in una qualche disposizione, è egli stesso parte in causa del disaccordo e, peraltro, non sarà un giudice intaminato e puro 113
degli oggetti che giacciono fuori di lui, essendo egli offuscato dalle disposizioni in cui è venuto a trovarsi. Così né chi è desto può stabilire un confronto tra le rappresentazioni di chi dorme e quelle di chi è desto, né chi è sano può confrontare le rappresentazioni dei malati con quelle dei sani: difatti noi diamo l'assenso a cose che ci stanno dinanzi o provocano in noi un'affezione presente, piuttosto che a quelle che non ci stanno dinanzi.

Ma [84] la dissomiglianza di siffatte rappresentazioni rimane 114
ancora sotto inchiesta anche per un altro motivo. Infatti chi dà la preferenza ad una rappresentazione piuttosto che ad un'altra o ad una circostanza piuttosto che ad un'altra, fa ciò o senza adibire un giudizio e una dimostrazione oppure giudicando e dimostrando; ma egli non può farlo né prescindendo da queste due cose (in tal caso, infatti, non riscuoterà credito) né per mezzo di queste, giacché, se formulerà un giudizio sulle rappresentazioni, egli lo formulerà, in ogni caso, per mezzo di un criterio. Pertanto egli dovrà dire che questo criterio è vero 115
o falso. Ma, se dirà che è falso, non riscuoterà credito. Se, invece, dirà che è vero, dovrà proclamarlo vero o senza dimostrazione oppure per mezzo di una dimostrazione. E, senza dimostrazione, non riscuoterà credito; se, invece, per mezzo di una dimostrazione, in ogni caso bisognerà che anche la dimostrazione sia vera, giacché (in caso contrario) [85] non riscuoterà credito. Ma la dimostrazione da lui assunta per provare il criterio egli la proclamerà vera dopo averne formulato

84. I §§ 114-117 sono probabilmente rilievi personali di Sesto.

85. Il Mau suggerisce un'integrazione che avrebbe la seguente traduzione: « bisognerà che anche la dimostrazione sia vera o falsa; ma egli non dirà che è falsa, giacché in tal caso lui stesso non meriterebbe fiducia ».

116 un giudizio oppure senza averla giudicata? Se egli la proclamerà vera senza averne formulato un giudizio, ancora una volta non riscuoterà credito; se, invece, la proclamerà vera dopo averla giudicata, è chiaro che dirà di averla giudicata per mezzo di un criterio; ma appunto di questo criterio noi cerchiamo una dimostrazione, e poi ancora un criterio di quest'ultima. Difatti la dimostrazione ha sempre bisogno di un criterio per essere confermata, e il criterio, a sua volta, ha bisogno di una dimostrazione, perché si mostri che esso è vero: e né una dimostrazione può essere valida se non preesiste un criterio che sia vero, né un criterio può essere vero se non sia
117 prima confermato da una dimostrazione. In questo modo il criterio e la dimostrazione vengono a cascare nel tropo del diallelo [86], in cui entrambi si scoprono non meritevoli di credito: difatti ciascuno dei due, attendendo la prova dell'altro, viene a risultare carente di prova al pari dell'altro. Ma allora: se né senza dimostrazione ⟨e⟩ [87] senza criterio né per mezzo di questi due si può dare un giudizio preferenziale ad una rappresentazione piuttosto che ad un'altra, quelle rappresentazioni che risultano differenti a seconda delle differenti « disposizioni » rimarranno ancora sotto inchiesta.

Ne consegue che, anche per quanto concerne il presente tropo, si addiverrà alla sospensione del giudizio circa la natura degli oggetti che giacciono fuori di noi.

118 ⟨V tropo⟩ Quinta argomentazione è quella che si fonda sulle posizioni, sulle distanze e sui luoghi: difatti anche a seconda di queste condizioni i medesimi oggetti appaiono differenti, come, ad esempio, lo stesso portico, visto da una delle due estremità, appare conico, visto, invece, dalla parte mediana, appare di egual misura dovunque, e la stessa imbarcazione da lontano appare piccola e ferma, da vicino grande e in moto, e la stessa torre da lontano appare circolare, da vicino quadrata [88].

119 Questo si riscontra a seconda delle distanze; a seconda dei

86. Per i §§ 116-117 cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 34. Per il diallelo « che non offre via di scampo » cfr., tra l'altro, *Pyrrh. hyp.* I, 60, 62; II, 34, 121.

87. L'aggiunta è dello Stephanus.

88. Questi rilievi erano stati ampiamente fatti da Epicuro (cfr., tra l'altro, LUCRET. IV, 428 segg.).

luoghi, invece, si osserva, ad esempio, che la luce di una lampada al sole appare fioca, ma luminosa all'ombra, e lo stesso remo nell'acqua appare spezzato, ma fuori dell'acqua diritto, e l'uovo dentro la gallina appare molle, ma all'aria duro, e il lincurio [89] appare umido nella lince, ma duro all'aria, e il corallo nel mare appare molle, all'aria duro, e un suono si diffonde in un modo se si produce in una zampogna, e in un altro se si produce in un flauto, e in un altro ancora diverso se si produce semplicemente all'aria.

A seconda delle posizioni, infine, risulta, ad esempio, che 120
la stessa pittura, se è supina, pare liscia; se, invece, è inclinata secondo una certa angolazione, sembra avere rientranze e sporgenze. E i colli delle colombe, a seconda dei differenti gradi di inclinazione, appaiono di colore differente.

Poiché, pertanto, tutti gli oggetti che appaiono vengono 121
visti in un qualche luogo e da una certa distanza e secondo una certa posizione – e ciascuna di queste tre condizioni produce molta diversità nelle rappresentazioni, come già abbiamo ricordato [90] –, saremo costretti, anche a causa di questo tropo, ad approdare alla sospensione del giudizio. Chi, invero, voglia dare un giudizio preferenziale ad alcuna di queste rappresentazioni, porrà mano ad un'impresa impossibile. Se, infatti, egli farà la sua dichiarazione in modo immediato e senza dimo- 122
strazione, non riscuoterà credito; se, invece, vorrà servirsi di una dimostrazione, i casi sono due: qualora egli dica che la dimostrazione è falsa, travolgerà se stesso; qualora, invece, dica che la dimostrazione è vera, gli si chiederà una dimostrazione del fatto che quella sia vera, e una terza dimostrazione del fatto che la seconda sia vera, e così via all'infinito [91]. Ma produrre un infinito numero di dimostrazioni è impossibile: 123
pertanto egli, neppure a seguito di una dimostrazione, potrà assegnare un giudizio preferenziale ad una rappresentazione piuttosto che ad un'altra. Ma, se né senza dimostrazione né in base ad una dimostrazione si potrà esprimere un giudizio in merito alle rappresentazioni, si ha come conclusione la so-

89. Fra i tanti errori popolari degli antichi c'era anche quello di credere che questa pietra fosse prodotta da urina di lince.

90. In § 118.

91. Si cadrà, così, in un tropo che fu particolarmente rilevato da Agrippa (cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 116).

spensione del giudizio, dal momento che noi siamo in grado, forse, di dire quale ciascuna cosa appaia secondo questa determinata posizione o da questa determinata distanza o in questo determinato luogo, ma non possiamo, a causa dei motivi suddetti, dichiarare quale essa sia in relazione alla sua naturale essenza.

124 ⟨VI tropo⟩ Sesto tropo è quello che si fonda sulle mescolanze: secondo esso noi concludiamo che, siccome nessuno degli oggetti esterni viene a cadere sotto i nostri sensi di per sé isolato, ma insieme con qualche altra cosa, è forse possibile dire quale sia la mistione risultante dall'oggetto esterno e da ciò insieme con cui quest'ultimo viene osservato, ma non saremo in grado di dire quale sia l'oggetto esterno nella sua purezza. Ed è, a parer mio, un fatto di per sé evidente che nessuno degli oggetti esterni ci si presenta di per sé isolato, ma in ogni caso insieme con qualche altra cosa e che, a cagione di ciò, noi lo vediamo
125 diverso. Così, ad esempio, il colore della nostra pelle viene visto in un modo all'aria afosa e in un altro all'aria fredda, e noi non riusciremo a dire quale sia per natura il colore della nostra pelle, ma possiamo dire soltanto quale essa viene osservata insieme con ciascuna di queste condizioni. E lo stesso suono si diffonde in un modo quando l'aria è sottile, in un altro quando questa è densa, e gli stessi aromi sono più piccanti nel bagno e al sole che non all'aria fresca, e il corpo, immerso nell'acqua, è leggero, ma, sollevato in aria, è pesante.

126 Ma, anche se prescindiamo dalla mistione esterna, i nostri occhi hanno in se stessi membrane e liquidi. Pertanto gli oggetti visibili, poiché non vengono contemplati senza queste cose, non saranno appresi con esattezza: infatti noi percepiamo la mistione, e perciò gli itterici vedono gialle tutte le cose, mentre quelli che hanno gli occhi iperemici le vedono color sangue [92]. E poiché il medesimo suono si diffonde in un modo in luoghi aperti e in un altro in luoghi stretti e tortuosi, in un modo nell'aria pura e in un altro nell'aria inquinata, è verosimile che noi non recepiamo il suono allo stato puro: difatti i nostri canali uditivi sono alquanto tortuosi ed angusti e sono

92. Per questo esempio cfr. §§ 44, 101.

inquinati da esalazioni di vapore che, a quel che si dice, si spostano dalle regioni della testa. Ma, poiché sono presenti certi 127
inquinamenti anche nelle narici e nelle regioni del gusto, noi percepiamo insieme con questi, e non già allo stato puro, gli oggetti del gusto e dell'olfatto. Ne consegue che, a causa delle mescolanze, i nostri sensi non percepiscono quali sono esattamente gli oggetti esterni.

Ma non li recepisce neppure l'intelletto, soprattutto perché 128
i sensi, che sono le sue guide [93], lo traggono in inganno; e forse anch'esso aggiunge una sua propria mescolanza alle cose che gli vengono annunciate dai sensi: difatti noi riscontriamo la presenza di certi umori in ogni regione particolare in cui i Dommatici credono che risieda la « parte egemonica » [94], tanto se la si voglia collocare presso il cervello, quanto presso il cuore, quanto in qualsivoglia altro posto dell'essere vivente.

Adunque, anche mercé questo tropo, noi ci accorgiamo che, non avendo nulla da dire circa la natura degli oggetti esterni, siamo costretti a sospendere il giudizio.

⟨VII tropo⟩ Settimo tropo dicevamo [95] essere quello che si 129
fonda sulla quantità e sulla « costituzione » degli oggetti, intendendo per costituzione le varie guise in cui gli oggetti sono composti. E risulta con chiarezza che, anche secondo questo tropo, noi siamo costretti a sospendere il giudizio sulla natura delle cose. Così, ad esempio, le raschiature di un corno di capra appaiono bianche quando sono viste semplicemente di per sé e prescindendo da ciò di cui è composto il corno, ma risultano nere quando sono contemplate nella concreta composizione del corno. E le limature d'argento, quando stanno di per sé, appaiono nere, mentre si presentano bianche ai nostri sensi quando stanno con l'intera massa di questo metallo. E i singoli pezzi di marmo tenario [96] risultano bianchi alla vista quando siano 130
levigati, ma nell'intero blocco appaiono gialli. E i granelli di sabbia, separati gli uni dagli altri, appaiono ruvidi, ma, quando sono ammucchiati, danno una sensazione di morbidezza. E

93. Cfr. § 99.
94. Per questa dottrina stoica cfr. *Stoic. vet. frag.* I, 143; II, 828, 836 Arnim. Sesto ne discute anche in *Adv. log.* I, 313.
95. In § 36.
96. Il marmo del Tenaro (promontorio dell'estremo sud della Laconia) era grigio-giallastro.

l'elleboro, se viene inghiottito a pezzi e lanuginoso com'è, ci fa soffocare, ma non produce più quest'effetto se viene polve-
131 rizzato [97]. E il vino, se è bevuto misuratamente, ci rinforza; ma se viene tracannato in quantità eccessiva, sfibra il nostro organismo. E allo stesso modo il cibo, a seconda della sua quantità, mostra un potere diverso: così esso, se viene ingerito in gran copia, spesso purifica il corpo con indigestioni e diarree.
132 Orbene, anche in tutti questi casi, noi avremo la possibilità di dire le qualità della parte leggera del corno e quelle dell'insieme di molte parti leggere, le qualità delle piccole parti d'argento e quelle dell'insieme di tante piccole parti, le qualità dei piccoli pezzi di marmo tenario e quelle del composto di tanti piccoli pezzi, e, per quanto concerne i granelli di sabbia, l'elleboro, il vino e il cibo, noi possiamo dirne le qualità in senso relativo, ma non possiamo dire affatto quale sia di per sé la natura delle cose, a causa di quella dissomiglianza delle rappresentazioni che è dovuta alle composizioni.

133 In linea generale sembra che anche le cose utili diventino nocive a cagione dell'uso quantitativamente esagerato che se ne fa, e le cose che sembrano dannose quando vengono prese in quantità eccessiva, non producono dolore se sono prese a dosi minute. Quest'argomentazione è attestata soprattutto da quel che si osserva nelle sostanze medicinali, in cui la miscela esatta dei farmachi semplici rende utile il composto, mentre, se qualche volta non si osserva attentamente la più piccola inclinazione della bilancia, il composto non solo non è utile, ma spesso è dannosissimo e perfino deleterio.

134 Così l'argomentazione che si fonda sulla quantità e sulla costituzione degli oggetti genera confusione in merito alla sostanza degli oggetti esterni. Perciò verosimilmente anche questo tropo potrà indurci alla sospensione del giudizio, non potendo noi fare dichiarazioni perentorie in merito alla natura degli oggetti che giacciono fuori di noi.

135 ⟨VIII tropo⟩ Ottavo tropo è quello che si fonda sulla relazione [98]: secondo esso noi giungiamo alla conclusione che,

97. Cfr. PLIN. *Nat. hist.* XXV, 21 segg.

98. Questo tropo rientra anche nella tabella di Agrippa (cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 167); la sua particolare importanza è rilevata in più riprese da Sesto e da Diogene Laerzio.

siccome tutte le cose sono relative, sospenderemo il giudizio su ciò che le cose siano in senso assoluto e sulla loro reale natura. Ma bisogna sottolineare che in questo caso, come anche in altri, noi usiamo l'espressione « sono » invece di quella « appaiono », volendo virtualmente dire « tutte le cose appaiono relative » [99]. E quest'espressione viene usata secondo due accezioni: in un senso, in quanto tutte le cose appaiono relative al giudicante (infatti l'oggetto che giace fuori di noi e che viene giudicato si manifesta relativamente a chi lo giudica), e in un secondo senso, in quanto sussiste relazione tra oggetti che vengono osservati insieme, come il destro in relazione al sinistro [100]. E che tutte le 136
cose siano relative noi l'abbiamo precisato anche prima [101], quando, ad esempio, per quel che concerne il giudicante, dicevamo che ciascuna cosa particolare appare in relazione a questo determinato animale, a questo determinato uomo, a questo determinato senso ed a questa determinata circostanza, oppure quando, per quel che concerne gli oggetti che vengono osservati insieme, dicevamo che ciascun oggetto appare in relazione a questa determinata mistione, a questo determinato luogo, a questa determinata composizione e quantità e posizione.

Ma anche con argomentazioni specifiche si può giungere 137
alla conclusione che tutte le cose sono relative, ad esempio col seguente procedimento: c'è differenza o no tra le cose che hanno una loro propria e distinta esistenza e le cose relative? Se non c'è differenza, allora, poiché tutto ciò che differisce è relativo (infatti si parla di esso in relazione a ciò da cui esso differisce), anche ciò che ha una sua propria e distinta esistenza risulta relativo.

Inoltre, secondo i Dommatici [102], tra le cose esistenti alcune 138

99. Questo spunto fenomenistico – per il quale cfr. anche *Pyrrh. hyp.* I, 196, 203 e che ha suggerito certe interpretazioni troppo schematiche dello Scetticismo neo-pirroniano e soprattutto sestiano – viene così chiarito dal Bury (*ad hoc*): « The main point urged here is that no object can be apprehended in its purity. As perceived it is always conditioned by (1) the physical or mental state of the percipient (" the thing which judges "), and (2) by the " concomitant percepts ", which accompany its emergence into the world of space and time. As thus conditioned, the object is no longer absolute, but relative ».

100. Si tratta, insomma, di due relatività – l'una soggettiva, l'altra oggettiva – che raddoppiano le già complesse aporie della conoscenza.

101. In § 39.

102. Tanto Peripatetici quanto Stoici.

sono sommi generi, altre infime specie e altre generi-e-specie; ma tutte queste determinazioni sono relative: epperò sono relative tutte quante le cose.

Ancora: tra tutte le cose, alcune sono di-per-sé-evidenti [103], altre non-evidenti, come i medesimi Dommatici affermano, e le cose che si manifestano sono significanti, mentre quelle che non si manifestano vengono significate da quelle che si manifestano: infatti, a parer loro, le cose apparenti sono visione di quelle non-evidenti [104]; ma il significante e il significato sono relativi: epperò sono relative tutte quante le cose.

139 Oltre a ciò, tra tutte le cose alcune sono simili e altre dissimili, alcune uguali e altre disuguali; ma anche in questi casi si tratta di relativi: epperò tutte quante le cose sono relative.

Del resto chi sostiene che non tutte le cose sono relative viene a confermare la relatività di tutte le cose: difatti, con l'opposizione che egli ci muove, viene a mostrare che la stessa affermazione « ⟨non⟩ [105] tutte le cose sono relative » è relativa a noi, e non già universale.

140 Ma allora: una volta che noi stabiliamo che tutte le cose sono relative, viene a risultare con evidenza che non potremo dire quale sia ciascuno degli oggetti secondo la propria natura e nella sua purezza, ma potremo dire soltanto quale esso appaia nelle sue relazioni. Ne consegue che, in merito alla natura delle cose, noi dobbiamo sospendere il giudizio.

141 ⟨IX tropo⟩ A proposito del tropo che si fonda sulla frequenza o sulla rarità degli accadimenti – tropo che dicevamo [106] essere per ordine il nono –, daremo suppergiù le seguenti spiegazioni.

Indubbiamente il sole può turbarci più di una cometa; ma, poiché noi vediamo il sole di continuo e la cometa di rado, proviamo turbamento per la cometa fino al punto che essa ci sembra un segno soprannaturale, mentre per il sole non ne proviamo affatto. Ma, se, al contrario, noi supponessimo che il sole apparisse raramente e che raramente tramontasse e che

103. O « superlativamente evidenti » (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 141).
104. ANAXAG. B 21a Diels-Kranz.
105. L'aggiunzione estremamente chiarificatrice è del Pappenheim, in conformità con SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 390.
106. In § 36.

illuminasse d'un baleno tutte quante le cose e che all'improvviso le facesse piombare nel buio, noi scopriremmo in questo feno-
meno un motivo di grande turbamento. Così un terremoto non 142
spaura allo stesso modo quelli che ne fanno esperienza per la prima volta e quelli che ormai vi sono abituati. E che grande emozione suscita il mare nell'uomo, quando è visto per la prima volta! Anche la bellezza di un corpo umano, contemplato primieramente e all'improvviso, ci affascina molto più che se si facesse vedere abitualmente! E le cose rare sembrano esser 143
preclare, mentre quelle che per noi sono di uso comune e di facile acquisto non lo sembrano affatto. E se noi supponessimo che l'acqua è rara, quanto più preziosa di tutte le cose che pur ci sembrano preziose essa ci apparirebbe![107] E se noi immaginassimo che l'oro si riversasse sulla terra con immediatezza e in gran copia al pari delle pietre, da chi penseremmo che esso sarebbe tanto valutato e tenuto sotto chiave?

Orbene: poiché le medesime cose, a seconda della frequenza 144
o della rarità della loro presenza, talora ci sembrano essere attraenti e pregevoli e talora no, noi arriveremo alla conclusione che, forse, potremo dire quale ciascuna di queste cose appare a cagione della sua presenza continua o rara, ma non siamo in grado di asseverare quale sia nella sua nuda essenza ciascuno degli oggetti che giacciono fuori di noi. Anche in virtù di questo tropo, adunque, noi su di essi sospendiamo il giudizio.

〈X tropo〉 Decimo tropo è quello che ha a che fare massi- 145
mamente con i fattori di ordine etico[108]: quello, cioè, che si fonda sulle regole di condotta, sui costumi, sulle leggi, sulle credenze mitiche e sui preconcetti dommatici.

Orbene: è regola di condotta la scelta di un comportamento o di un'azione da parte di uno solo o di molti, ad esempio di Diogene o dei Laconi. È legge un patto scritto da parte di 146
cittadini politicamente organizzati, il cui trasgressore viene punito; è, invece, costume o consuetudine (non c'è differenza tra questi due termini) il comune accoglimento di un certo

107. Cfr. PLAT. *Euthyd.* 304e. Per l'accostamento dell'acqua al fuoco e all'oro cfr. PIND. *Ol.* I. 1 segg.

108. Uno sviluppo organico di questo tropo sarà, in gran parte, il trattato sestiano *Contro i moralisti*.

tipo di comportamento da parte di molti uomini, il cui trasgressore non viene, comunque, punito: così, ad esempio, è legge il non commettere adulterio, mentre è nostro costume
147 non congiungerci in pubblico con la propria donna. È, poi, credenza mitica l'accettazione di fatti che non sono accaduti ma sono stati inventati, quali sono, tra l'altro, le leggende di Cronos: queste credenze, infatti, conquistano la buona fede di molta gente [109]. È preconcetto dommatico l'accettazione di una cosa che sembra convalidata per mezzo di un'analogia o di una dimostrazione, come, ad esempio, il fatto che elementi delle cose esistenti siano gli atomi [110] o le omeomerie [111] (o) [112] i corpi minimi [113] o qualche altra cosa.

148 Noi [114], però, contrapponiamo ciascuno di questi fattori talora a se stesso, talora a ciascuno degli altri.

Contrapponiamo, ad esempio, costume a costume nel modo seguente: alcuni Etiopi tatuano i loro bambini, noi no; i Persiani credono che sia decoroso vestire abiti variegati e con lo strascico, noi lo crediamo indecoroso; e gli Indiani si congiungono con le loro donne in pubblico, mentre la massima parte degli altri popoli ritiene che questo sia turpe.

149 Contrapponiamo legge a legge nel modo seguente: presso i Romani chi ha rinunziato all'eredità paterna non paga i debiti del padre, mentre presso i Rodi li paga in ogni caso; e tra i Tauri della Scizia era legge sacrificare gli stranieri ad Artemide [115], mentre presso di noi è proibito uccidere una creatura umana in un santuario.

150 Contrapponiamo regola di condotta a regola di condotta [116],

109. Qui lo Scetticismo segue il filone illuministico aperto da Senofane e continuato, in parte, da Platone.

110. Come affermavano Leucippo, Democrito ed Epicuro.

111. Come affermava Anassagora.

112. L'aggiunta è suggerita dalla traduzione latina (cfr. DIELS, *Doxogr. graec.*, p. 312, 4).

113. Come affermava Diodoro Crono (cfr. *Adv. phys.* I, 363, ove questa dottrina fisica del celebre dialettico è accostata a quella delle masse intellegibili di Asclepiade di Bitinia).

114. In quanto Scettici.

115. Cfr. HERODOT. IV, 103, nonché il tema dell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide.

116. Il termine ἀγωγή implica una scelta di ordine filosofico, come è provato dalla paradigmatica opposizione di Cinici e Cirenaici; ma esso viene applicato anche alla scelta di una qualsiasi attività, come è provato dagli esempi del pancraziaste e del gladiatore in § 156.

quando mettiamo le norme di Diogene contro quelle di Aristippo o quelle dei Laconi contro quelle degli Italici.

Contrapponiamo credenza mitica a credenza mitica, quando (diciamo) [117] che talora viene rappresentato quale padre degli uomini Zeus, talora, invece, Oceano, come nel verso

Oceano genitore di numi e Teti genitrice [118].

Contrapponiamo tra loro preconcetti dommatici quando 151
sottolineiamo che alcuni proclamano l'esistenza di un solo elemento, altri di infiniti, e alcuni la mortalità dell'anima, altri la sua immortalità, e che alcuni ammettono essere le umane cose governate da una provvidenza degli dei, altri non ammettono provvidenza alcuna.

Contrapponiamo, invece, il costume agli altri fattori, ad 152
esempio ad una legge, quando diciamo che presso i Persiani è costume avere rapporti omosessuali tra maschi, mentre presso i Romani siffatti rapporti sono vietati per legge, e che presso di noi è proibito commettere adulterio, mentre presso i Massageti quest'ultimo è abitualmente accettato con indifferenza, come racconta Eudosso di Cnido nel primo libro del suo *Giro intorno al mondo* [119], e che presso di noi è vietato accoppiarsi con la propria madre, mentre presso i Persiani è costumanza sposarsi specialmente così. E presso gli Egiziani i maschi si uniscono in matrimonio con le loro sorelle, mentre ciò è vietato per legge presso di noi.

Una costumanza si contrappone ad una regola di condotta, 153
quando, ad esempio, la maggioranza degli uomini si unisce con le proprie donne ritirandosi in luoghi appartati, mentre Cratete [120] si univa ad Ipparchia in pubblico, e Diogene gironzolava con la sola esomide addosso, mentre noi come si va di solito.

Una costumanza si contrappone ad una credenza mitica, 154
quando, ad esempio, mentre le leggende dicono che Cronos divorava i suoi stessi figli, è nostro costume avere cura dei

117. L'aggiunzione è suggerita dalla traduzione latina.
118. Hom. *Il.* XIV, 201.
119. Fr. 15 Brandis.
120. Filosofo cinico del III sec. a. C. Di lui è menzione anche in Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* III, 200. Luciano lo fa protagonista del secondo dialogo dei morti.

nostri; e, mentre presso di noi è consuetudine onorare gli dei come buoni e immuni da malanni, i poeti, invece, li rappresentano feriti e invidiosi tra loro.

155 Una costumanza si contrappone ad un preconcetto dommatico, quando per noi è costume chiedere agli dei le cose buone, mentre Epicuro [121] diceva che la divinità non ci ha in sua cura, e quando Aristippo [122] ritiene indifferente indossare una stola di donna, mentre noi riteniamo ciò una cosa vergognosa.

156 E contrapponiamo una norma di condotta ad una legge, quando, pur vigendo una legge che vieta di percuotere un uomo libero e di buona famiglia, i pancraziasti se le suonano tra loro perché hanno dato alla propria condotta quella determinata norma, e quando, pur essendo vietata l'uccisione dell'uomo, i gladiatori si scannano per lo stesso motivo.

157 Contrapponiamo una credenza mitica ad una regola di condotta, allorché diciamo che le leggende narrano di Eracle che accanto ad Onfale

Lana soleva cardare e sotto servizio si stava [123]

e faceva cose che non avrebbe fatto neppure una persona di modesta estrazione, mentre, poi, la norma della vita di Eracle era tanto generosa!

158 Contrapponiamo una credenza mitica ad un preconcetto dommatico quando gli atleti gareggiano per la gloria ritenendola un bene e si scelgono per essa un faticoso tenore di vita, mentre molti filosofi asseverano decisamente che la gloria è cosa futile.

159 Contrapponiamo la legge ad una credenza mitica, quando, mentre i poeti rappresentano gli dei nell'atto di fare adulterio o di praticare amori omosessuali tra maschi, la legge vigente presso di noi vieta di compiere questi atti.

160 Contrapponiamo, invece, la legge ad un preconcetto dommatico, quando, mentre Crisippo [124] dice che è indifferente

121. Cfr. *Pyrrh. hyp.* III, 219.
122. Cfr. *ibidem*, 204.
123. Hom. *Od.* X, 423.
124. Per questo aspetto «cinico» dell'etica crisippea cfr. *Stoic. vet. frag.* III, 743-746 Arnim. Sesto vi insiste in *Pyrrh. hyp.* III, 246 e in *Adv. eth.* 192.

congiungersi con la propria madre e con le proprie sorelle, la legge lo vieta esplicitamente.

Contrapponiamo una credenza mitica ad un preconcetto 161
dommatico, quando i poeti dicono che Zeus scende dal cielo e si unisce ad una donna mortale, mentre da parte dei Dommatici si reputa che ciò sia impossibile; e il poeta dice che 162
Zeus, a causa del dolore per la morte di Sarpedone [125],

gocce di pioggia sanguigna sopra la terra versava,

mentre è un dogma dei filosofi che la divinità sia impassibile, e quando eliminano la leggenda degli Ippocentauri, adducendo, appunto, l'ippocentauro come esempio di ciò che non ha reale esistenza.

Indubbiamente si sarebbero potuti addurre anche tanti altri 163
esempi per ciascuna delle suddette contrapposizioni, ma questi basteranno per un discorso succinto come il nostro.

Senonché, essendo palese una così grande divergenza tra le cose anche mercé questo tropo, noi non saremo in grado di dire quale sia l'oggetto secondo la sua naturale essenza, bensì esclusivamente quale esso appaia in relazione a questa particolare regola di condotta o a questa particolare legge o a questa particolare costumanza o a ciascuno degli altri fattori. Anche per questo motivo, noi siamo costretti a sospendere il giudizio circa la natura degli oggetti che giacciono fuori di noi.

Così, allora, a cagione dei dieci tropi, noi abbiamo come approdo la sospensione del giudizio.

La rappresentazione non è criterio di verità (Sesto Empirico, *Adv. log.* I, 388-396)

Su queste aporie [1], comunque, passiamo oltre e solleva- 388
mone altre che si prospettano anche se si concede che la rappresentazione sia proprio quella che i Dommatici la voglion far essere.

125. Hom. *Il.* XVI, 459.

1. Sesto si riferisce alle aporie che nascono quando vogliamo stabilire il rapporto tra la rappresentazione e la « parte egemonica » della quale parlavano gli Stoici e tra il concetto di causa (oggetto rappresentato) e quello di effetto (rappresentazione). Analoghi rilievi sono in *Pyrrh. hyp.* II, 76.

Se, invero, si deve lasciar correre che la rappresentazione è « criterio », allora bisogna affermare o che ogni rappresentazione è vera, come diceva Protagora [2], oppure che ognuna è falsa, come andava dicendo Seniade di Corinto [3], oppure che qualcuna è vera e qualcuna è falsa, come hanno affermato
389 gli Stoici e gli Accademici e, anche, i Peripatetici [4]. Ma non è lecito asserire né che ognuna è vera né che ognuna è falsa né che qualcuna è vera e qualcuna è falsa, come stabiliremo; epperò non si deve affermare che la rappresentazione è criterio.

Orbene: nessuno potrebbe asserire che ogni rappresentazione è vera, giacché essa si ritorce contro se stessa, come hanno insegnato Democrito [5] e Platone [6] contraddicendo Protagora [7].
390 Se, infatti, ogni rappresentazione è vera, anche il dire che non ogni rappresentazione è vera, essendo anch'esso fondato su una rappresentazione, sarà vero, e in tal modo la proposizione « ogni rappresentazione è vera » sarà falsa [8].

Ma, anche a prescindere da questo ritorcersi della rappresentazione contro se stessa, il dire che ogni rappresentazione è vera è in contrasto con le apparenze fenomeniche e con l'evidenza, perché ci sono molte apparenze indubbiamente
391 false. Difatti noi, in questo momento, non reagiamo allo stesso modo alla proposizione « è giorno » e a quella « è notte » o alla proposizione « Socrate è vivo » e a quella « Socrate è morto », né queste proposizioni ci mettono tutte di fronte ad un'uguale evidenza, ma le proposizioni « è giorno » e « Socrate è morto » risultano attendibili, mentre quelle « è notte » e « Socrate è vivo » non sono parimenti attendibili, ma sembrano riferirsi a cose irreali.

392 Il medesimo discorso vale anche a proposito della conseguenza e del contrasto che si riferiscono ad alcuni fatti. La presenza della luce consegue con evidenza al fatto che è giorno,

2. Le teorie di Protagora intorno al criterio sono esposte e criticate da Sesto in *Adv. log.* I, 60-64.

3. Le teorie di Seniade (sofista contemporaneo di Protagora) sono esposte da Sesto in *Adv. log.* I, 53 = 81 Diels-Kranz.

4. Per quest'accostamento di origine tardo-accademica cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 18, 76, 86; *Adv. log.* I, 48, 60, 53.

5. Cfr. 68 A 8 e 114 Diels-Kranz.

6. Cfr. *Theaet.* 171a; *Euthyd.* 286b-c.

7. Cfr. 80 A 19 Diels-Kranz.

8. Analoga argomentazione è in *Pyrrh. hyp.* I, 139.

e il movimento al fatto che tu stai camminando; invece la presenza della notte è in aperto contrasto col fatto che adesso è giorno, e il non muoversi col fatto che tu stai camminando; e mettere una cosa significa levarne un'altra [e se una cosa è conseguente ad un'altra, è anche vero che un'altra cosa è in contrasto con un'altra] [9]. Ma, se c'è un qualcosa che è in contrasto con un altro qualcosa, allora non ogni rappresentazione è vera. Difatti ciò che è in contrasto con qualcosa, si oppone o come vero a falso o come falso a vero.

Se, poi, accade che tutte le rappresentazioni sono vere, 393
non c'è nessuna cosa che non ci risulti evidente. Quando, infatti, una rappresentazione è vera e un'altra è falsa e non si sa quale di esse sia vera e quale falsa, ci si presenta il caso della non-evidenza, e chi dice « è per me non-evidente che le stelle siano di numero pari o dispari » [10] viene a dichiarare virtualmente di non sapere quale delle due cose sia vera e quale falsa, cioè se le stelle siano di numero pari o dispari. Sicché, se tutte le cose sono vere e se sono vere tutte le rappresentazioni, non esiste nulla che sia per noi non-evidente. E se nulla è per noi non-evidente, tutto sarà evidentissimo. E se tutto sarà evidentissimo, verranno nullificati l'indagine e il dubbio su una qualsiasi cosa, giacché uno si mette ad indagare ed a dubitare intorno all'oggetto che è per lui non-evidente, ma non intorno a quello che è manifesto. Ma è senz'altro un'assurdità l'abolizione dell'indagine e del dubbio: epperò né ogni rappresentazione è vera né sono vere tutte le cose.

Se, poi, ogni rappresentazione è vera e sono vere tutte 394
le cose, non ci saranno né veracità né errore, né insegnamento né apprendimento [11], né arte né dimostrazione, né virtù né alcun'altra cosa di tal genere.

Esaminiamo ciò che stiamo dicendo. Se ogni rappresentazione è vera, nulla è falso, e, poiché niente è falso, non ver-

9. L'espunzione è dello Heintz: si tratta di una glossa molto evidente.

10. Esempio frequentemente in uso presso gli Scettici per indicare ciò-che-per-natura-è-non-evidente (cfr., tra l'altro, SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 243; *Pyrrh. hyp.* I, 97; II, 90).

11. Heintz ha opportunamente sostituito μάθησις all'assurdo πλάνησις (« erramento »), già atetizzato dal Kayser e sostituito con μήνυσις (« indicazione ») dal Kochalsky.

ranno ad esserci né il mentire né l'errore né mancanza di arte né difetto alcuno, dato che ciascuna di queste cose partecipa
395 del falso e assume la propria consistenza da esso. Ma, se non c'è nessuno che dica il falso, non ci sarà neppure chi dica il vero, e se non c'è nessuno che sbaglia, non ci sarà neppure uno che non sbagli. Allo stesso modo, se non c'è l'inesperto di un'arte, viene soppresso, insieme con lui, anche l'artista, e se non esiste lo sciocco, viene eliminato anche il saggio: tutte queste cose, infatti, vengono concepite mediante un raffronto, e come, se non c'è il destro, non ci sarà neanche il sinistro, e se non c'è il basso, non ci sarà neppure l'alto, così, se non c'è uno dei due opposti, verrà a mancare anche l'altro. E si dilegueranno anche
396 la dimostrazione e il « segno ». La dimostrazione, infatti, è prova dell'esistenza del vero e della non-esistenza del falso; ma, se nulla è falso, non c'è neppure bisogno di ciò che ci mostri che il falso non esiste. Con i termini, poi, di « segno » e di « indizio » è stato chiamato ciò che è in grado di rilevare il non-evidente; ma, se tutte le cose sono di per sé evidenti e manifeste, noi non abbiamo bisogno di un qualcosa che ci indichi ciò che non è conosciuto, se esso sia vero o, anche, se sia falso.

Le aporie del vero (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* II, 8-9, 40-54)

8 Enesidemo, poi, (seguendo in ciò Eraclito [1]) ed Epicuro sono discesi tutti e due alle cose sensibili, ma si sono distaccati tra loro nella fattispecie. Enesidemo, infatti, afferma che esiste una certa differenza tra le apparenze fenomeniche e sostiene che, tra queste, alcune appaiono in comune a tutti, altre in particolare a qualcuno e che, tra esse, sono vere quelle che appaiono in comune a tutti, false quelle che non hanno questa caratteristica; ragion per cui, del resto, ciò-che-non-si-nasconde [μὴ λῆθον] alla comune opinione è stato chiamato « vero »

1. Per questa espressione tanto discussa cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 210; *Adv. log.* I, 349. Il Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 275-6) inserisce il presente passo nell'« Eraclitismo » di Enesidemo; ma la Stough (*Greek Scepticism*, pp. 94-7) non vede in esso alcun contrasto con le posizioni scettiche.

[ἀληθές] per derivazione linguistica. Epicuro, invece, ha af- 9
fermato [2] che tutte le cose sensibili sono vere ed esistenti.

Virtualmente anche [3] Enesidemo pone, in questo ambito, 40
un simile tipo di aporie. Se, difatti, c'è un qualcosa di vero, questo o è sensibile o è intellegibile o è sia-sensibile-sia-intellegibile. Ma esso [4] non è né sensibile né intellegibile e neppure entrambe queste cose, come verrà precisato: epperò non c'è qualcosa di vero.

Orbene: che esso non è sensibile lo argomenteremo nel 41
modo seguente. Tra le cose sensibili, alcune sono generi, altre specie, e sono generi quelle « comunanze » che penetrano nelle cose particolari, come, ad esempio, è uomo quello che viene a trovarsi in tutti gli uomini particolari, e cavallo quello che è presente in tutti i particolari cavalli; invece sono specie le proprietà particolari di ciascuno, ad esempio di Dione, di Teone o di altri. Se, 42
pertanto, il vero è sensibile, anch'esso risulterà in ogni caso sensibile ⟨perché è⟩ comune ad una pluralità di cose ⟨oppure⟩ perché risiede ⟨in una⟩ proprietà particolare. Ma esso né è comune né risiede in una proprietà particolare; epperò il vero non è sensibile.

Inoltre, come il visibile può essere percepito dalla vista e 43
l'udibile è conosciuto dall'udito e l'odorabile dall'olfatto, così anche il sensibile viene conosciuto da un senso in generale. Ma ⟨il vero⟩ [5] non è conosciuto da un senso in generale: infatti il senso è privo di ragione, mentre il vero non viene conosciuto in modo irrazionale. Epperò il vero non è sensibile.

E neppure è intellegibile, perché in tal caso nessuna delle 44
cose sensibili sarà vera: il che, ancora una volta, è assurdo. Difatti esso o sarà generalmente intellegibile a tutti oppure ad alcuni in particolare. Ma il vero non è tale né da essere generalmente intellegibile a tutti né da esserlo ad alcuni in particolare.

2. Cfr. fr. 244 Usener. Questa concezione epicurea è menzionata da Sesto anche in *Adv. log.* I, 203 segg.

3. Al pari degli Accademici, da cui il pensatore di Cnosso si distingue nettamente, pur utilizzandone il metodo diairetico. Per quanto concerne la presente sezione, il Saisset l'estende fino al § 54, mentre lo Zeller e lo Haas la limitano fino al § 47, escludendo che Enesidemo utilizzasse il tropo del regresso all'infinito che risalirebbe solo ad Agrippa.

4. Ho tenuto presenti, nel tradurre i §§ 41-42, le integrazioni del Kochalsky.

5. L'integrazione è dello Heintz.

45 È impossibile, infatti, che il vero sia pensato in modo comune da tutti, mentre, d'altra parte, se viene pensato in modo particolare da qualcuno o da alcuni, non risulta attendibile e si presta a controversie. Dunque il vero non è neppure intellegibile.

Ma non è neanche sensibile-e-insieme-intellegibile. Infatti è vera ogni cosa sensibile o ogni cosa intellegibile oppure qualche
46 cosa sensibile e qualche cosa intellegibile. Ma l'asserire che ogni cosa sensibile e ogni cosa intellegibile è vera, è un'assurdità: difatti le cose sensibili contrastano con le sensibili e quelle intellegibili con le intellegibili, e, per converso, le sensibili con le intellegibili [e le intellegibili con le sensibili] [6], e, se tutte le cose sono vere, inevitabilmente ogni cosa dovrà essere-e-non-essere, e risultar vera-e-falsa. Ma, poi, va soggetto ad aporia il reputare che qualcosa di sensibile sia vera e qualcosa di intellegibile sia vera, giacché trattasi di una questione ancora aperta.

47 D'altronde, sarebbe conseguenziale o l'affermazione che le cose sensibili sono tutte vere o l'affermazione che sono tutte false: esse, infatti, sono ugualmente sensibili tutte, e non già una più e una meno, e, a loro volta, le intellegibili sono ugualmente intellegibili, e non una più e una meno. Ma non tutte le sensibili sono dichiarate vere, né tutte false. Epperò non esiste vero alcuno.

48 « Sì, ma la verità viene recepita non come essa appare, ma in virtù di un'altra causa » [7]. E qual è questa causa? La
49 tirino pure in ballo i Dommatici, perché essa o ci trascini all'assenso o ci faccia scappar via di corsa! Ma come faranno essi, poi, a recepire proprio questa causa? Come apparente a loro o come non-apparente? Se come apparente, essi mentono quando vanno affermando che la verità non è realmente quale essa appare; se come non-apparente, come fanno essi a re-
50 cepire ciò che a loro non appare? Dalla causa di per sé o per mezzo di altro? Dalla causa di per sé è impossibile, dal momento che nessuna cosa che non appaia può essere recepita di

6. L'espunzione è del Mutschmann.

7. A questa obiezione stoico-dommatica i Neo-pirroniani rispondevano con le argomentazioni contro il principio di causalità riportate da Sesto in *Adv. phys.* I, 218-227.

per sé; se per mezzo di altro, quest'altro, a sua volta, è o apparente o non-apparente. Ma poiché l'indagine così condotta si va lontanando nell'infinito, il vero risulterà introvabile.

E allora? Bisogna chiamar vero ciò che ci persuade – il 51
« probabile »[8] –, qualunque sia mai la sua essenza, vuoi sensibile vuoi intellegibile vuoi tutte e due le cose, ossia sensibile-e-insieme-intellegibile? Ma anche ciò offre il destro alle aporie.

Se, infatti, il « probabile » s'identifica col vero, poiché la 52
medesima cosa non persuade tutti e neppure sempre le medesime persone, noi verremo a concedere che la stessa cosa esiste e non-esiste e che la stessa cosa è simultaneamente vera e falsa: in quanto persuade alcuni, è vera ed esistente; ma, in quanto non riesce a persuadere altri, è falsa e non-esistente. Però è ovviamente impossibile che la medesima cosa sia e non-sia e che risulti vera e falsa. Pertanto neppure il « pro- 53
babile » è vero. A meno che non vogliamo asserire che « è vero ciò che riesce a persuadere un maggior numero di persone »[9]. Poiché, infatti, il miele[10] crea in molte persone di buona salute il convincimento che è dolce e non riesce, invece, a convincerne una sola, perché questa è itterica, noi affermiamo, in conformità col vero, che esso è dolce. Ma questo significa parlare a vanvera! Ché, quando noi facciamo la ricerca della verità, non dobbiamo, proprio allora, guardare alla massa di quelli che sono d'accordo, ma solo alle loro « disposizioni ». E in una disposizione si trova l'ammalato, in un altro stato tutti quelli che godono buona salute[11].

Pertanto c'è da prestar fede « non più » a questa disposi- 54
zione che a quest'altra, giacché se, rovesciando le cose, supponiamo che i più – in quanto, ad esempio, febbricitanti – vengano amareggiati dal miele e che solo chi è in buona salute ne venga raddolcito, dovremo, senz'altro, di conseguenza dire che il miele è amaro: il che è assurdo. Pertanto, come in quest'ultimo caso noi mettiamo da parte l'attestazione della

8. Come vogliono i seguaci di Carneade (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* 1, 174 segg.).

9. In questo caso il probabilismo, perdendo la sua carica speculativa, scade nella retorica e diviene filosofia delle maggioranze, come era accaduto storicamente nella crisi finale dell'Accademia post-carneadea.

10. Per questo esempio cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 101.

11. Cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 44 e *Adv. log.* I, 333.

massa e chiamiamo, non di meno, dolce il miele, così anche, quando molti provano un senso di dolce e uno solo un senso d'amaro, dobbiamo evitare di chiamare dolce il miele solo perché la massa subisce quest'affezione, e dobbiamo cercare il vero in altra guisa.

Le aporie del segno (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* II, 215-222, 234-238)

215 Enesidemo [1], nel quarto libro dei *Discorsi pirroniani* [2], a proposito dello stesso tema [3] e certamente con la stessa efficacia, propone un'argomentazione che è suppergiù la seguente: « Se le cose apparenti appaiono allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili, e se i segni sono apparenti, i segni appaiono allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili. Ma i segni, in realtà, non appaiono affatto allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili; le cose apparenti, invece, appaiono allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili; adunque i segni non sono cose apparenti ».

216 Sembra che Enesidemo assegni qui il termine « cose apparenti » agli oggetti sensibili e proponga, altresì, un'argomentazione nella quale una seconda proposizione indimostrabile si aggiunge ad una terza. Lo schema di quest'argomentazione è suppergiù il seguente: « Se c'è il primo e c'è il secondo, c'è anche il terzo; ma il terzo non c'è, bensì c'è solo il primo: 217 dunque non c'è il secondo ». E che la faccenda stia davvero

1. Il presente paragrafo è parallelo a *Adv. log.* II, 234. Per quanto concerne la presente sezione, Zeller la chiude al § 235, mentre Natorp l'estende fino a § 242 e Saisset fino a 244. D'accordo con Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 250) ho escluso i §§ 223-233. Inoltre lo stesso Brochard (pp. 268-70) in contrasto col Natorp (*Forschungen zur Gesch. des Erkenntnissprob.*, pp. 127-30) sottolinea l'assenza della distinzione tra segno indicativo e segno commemorativo (presente in SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 141-144 e altrove). Tale distinzione risale alla Medicina Empirica e in particolare a Menodoto (cfr. DEICHGRÄBER, *Die griech. Empirikerschule*, pp. 105, 107, 121).

2. Cfr. PHOT. *Bibl.* 212, 170b, 12-18.

3. Ossia dell'impossibilità che il segno sia sensibile, come è stato illustrato nei §§ 212-213. L'attacco è diretto non solo contro gli Epicurei, ma anche contro gli Stoici (cfr. STOUGH, *Greek Skepticism*, p. 103).

così lo staremo a vedere tra poco [4]; per ora, invece, ci limiteremo a dimostrare più semplicemente che le premesse dell'argomentazione sono valide e che in esse è conseguenziale la conclusione.

Tanto per cominciare, dunque, la premessa maggiore è vera; difatti alla proposizione che in essa fa da congiuntiva tien dietro la conclusione: vale a dire all'espressione « le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano nelle stesse condizioni, e i segni sono cose apparenti » tien dietro l'espressione « i segni appaiono allo stesso modo a quanti si trovano nelle stesse condizioni ». Se, infatti, tutti quelli che hanno gli 218
occhi non appannati percepiscono il colore bianco in modo simile e non differente, e se tutti quelli che hanno un gusto normale percepiscono il dolce provando una sensazione di dolcezza, allora necessariamente, anche per quanto concerne il segno – se esso veramente fa parte delle cose sensibili al pari del bianco e del dolce –, tutti quelli che si trovano nella disposizione simile, devono in modo simile percepirlo. Sicché la pre- 219
messa maggiore è valida; però è vera, certamente, anche la seconda, quella cioè « ma i segni non appaiono affatto allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili ». Così, ad esempio, nel caso dei febbricitanti, il rossore e la sporgenza delle vene e l'umidità della pelle e l'aumento della temperatura e l'accelerazione del polso e gli altri « segni » non si presentano come segni della medesima cosa per quanti si trovano in condizioni simili relativamente ai sensi e al resto della loro costituzione fisica, né appaiono a tutti allo stesso modo, ma ad Erofilo [5], ad esempio, appaiono indizi evidenti di buon sangue, 220
ad Erasistrato [6], invece, indizi del travaso del sangue in arterie, ad Asclepiade [7], infine, come segni della presenza di « masse »

4. In § 234 segg.

5. La presente citazione di Erofilo di Calcedonia (menzionato da Sesto anche in *Pyrrh. hyp.* II, 245, in *Adv. log.* II, 188 e in *Adv. eth.* 50) è una conferma del carattere dottrinario di quell'indirizzo medico (cfr. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, p. 435).

6. Erasistrato di Iulis, vissuto nel III sec. a. C. (menzionato da Sesto anche in *Adv. log.* II, 188 e in *Adv. math.* I, 258), esponente dell'indirizzo dottrinario, seguì le teorie aristoteliche attraverso Stratone di Lampsaco e Diocle di Caristo.

7. Asclepiade di Bitinia, amico e medico di Cicerone (menzionato da Sesto in *Pyrrh. hyp.* III, 32, 33, in *Adv. log.* I, 91, 202, 323, 380; II, 7, 188, in *Adv.*

221 intellegibili. Sicché anche la seconda premessa è valida. Ma è valida pure la terza, quella cioè che « le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano nelle stesse condizioni ». Infatti il colore bianco, putacaso, non si presenta allo stesso modo all'itterico e a chi ha gli occhi iperemici [8] e a chi si trova in uno stato normale (ché costoro si trovano in condizioni dissimili e, per questo motivo, all'uno il bianco appare giallognolo, all'altro rossiccio e all'altro, infine, bianco); tuttavia, però, a quelli che si trovano nella medesima disposizione
222 – cioè ai sani – il bianco appare solamente bianco. Pertanto da queste premesse, che sono vere, si trarrà anche la conclusione « Epperò il segno non è una cosa apparente ».

234 Di tal genere sono le argomentazioni costituite da componenti omogenee. Rimangono da esaminare quelle risultanti da componenti non-omogenee, come quella che Enesidemo proponeva [9] a proposito del segno e che si presenta così: « Se le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili, e se i segni sono apparenti, i segni appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili; ma le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili; i segni, invece, non appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili: dunque i segni non sono apparenti ».

235 Un'argomentazione di tal genere risulta composta da una seconda argomentazione indimostrabile e da una terza, come si può evincere dall'analisi [10], e quest'ultima diventerà alquanto più chiara quando ne avremo data la spiegazione in base al « modo » che è il seguente: « Se ci sono il primo e il secondo, c'è il terzo; ma il terzo non c'è affatto, bensì c'è solo il primo:
236 dunque non c'è il secondo ». Difatti, poiché abbiamo una premessa maggiore in cui fanno da antecedente il primo e il secondo congiunti tra loro e in cui il terzo fa, invece, da conse-

phys. I, 363; II, 318) sostenne una sua peculiare dottrina parzialmente e confusamente anassagoreo-democritea, supponendo l'esistenza di « masse » e di « pori » intellegibili, dal cui reciproco rapporto dipenderebbero lo stato di salute o di malattia.

8. Per questo esempio cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 44.

9. In § 215.

10. L'analisi è eseguita nei §§ 225-226.

guente, e poiché abbiamo anche l'opposto del conseguente – ossia l'espressione « ma il terzo c'è » –, noi porremo come conclusione anche l'opposto dell'antecedente – cioè « dunque non ci sono il primo e il secondo » – per mezzo di una seconda argomentazione indimostrabile. Ma, in realtà, proprio questa stessa conclusione è potenzialmente contenuta nell'argomentazione, giacché noi possediamo le premesse che sono atte a provarla, quantunque essa non sia esplicitamente enunciata. E quando le avremo disposte accanto alla premessa rimanente, ossia alla prima, noi saremo in possesso della conclusione già nell'atto in cui questa viene dedotta, cioè « dunque il terzo non c'è », per mezzo della terza argomentazione indimostrabile. Sicché ci sono due argomentazioni indimostrabili: la prima di esse è: « se ci sono il primo e il secondo, c'è il terzo; ma il terzo non c'è affatto: dunque non ci sono il primo e il secondo » – e questa costituisce una seconda argomentazione indimostrabile –; l'altra, ossia la terza, è: « non ci sono affatto il primo e il secondo, ma c'è solo il terzo: dunque il secondo non c'è ».

Per quanto concerne lo schema, l'analisi è questa, e in 237
modo analogo essa va condotta anche per quanto concerne l'argomentazione: difatti viene messa da parte la terza premessa, ossia « non è affatto vero che le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili e che i segni sono apparenti »; la quale premessa, congiunta con quella secondo cui le cose apparenti appaiono allo stesso modo a tutti quelli che si trovano in condizioni simili, porta alla ⟨conclusione dell'argomentazione⟩ [11] enunciata, ⟨cioè a « dunque i segni non sono apparenti »⟩, vale a dire alla terza indimostrabile. Sicché viene a risultare come seconda indimostrabile questa: « se le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili e se i segni sono apparenti, i segni appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili; ma i segni non appaiono affatto allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili: dunque i segni non sono apparenti ». E come terza verrà a risultare questa: « non 238
è affatto vero che le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili e che i segni sono ap-

11. L'integrazione è del Kochalsky.

parenti; ma le cose apparenti appaiono allo stesso modo a quanti si trovano in condizioni simili: dunque i segni non sono apparenti ».

La dimostrazione e le sue aporie (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* II, 300-315, 391-395)

300 Per quale motivo noi, nella presente trattazione, ci occupiamo della dimostrazione, è stato indicato già precedentemente [1], quando portavamo l'indagine sul criterio e sul segno; ma, perché il nostro procedimento non risulti privo di metodo e perché con maggiore sicurezza possano progredire sia la nostra « sospensione del giudizio » sia il nostro dibattito contro i Dommatici, dobbiamo fornire certe indicazioni sul concetto di dimostrazione.

301 Orbene [2]: la dimostrazione, in quanto al genere, è un'argomentazione, giacché, ovviamente, non è un oggetto sensibile, ma un certo movimento e assenso del pensiero, e questi sono fattori di natura razionale. E un'argomentazione è, per dirla in modo più semplice, l'insieme di premesse e di conclusioni.

302 Chiamiamo « premesse » non certe proposizioni assunte d'arbitrio, ma quelle che il nostro interlocutore ammette e concede per il fatto che sono manifeste. È, invece, « conclusione » ciò che viene stabilito sulla base di queste premesse. Così, ad esempio, è un'argomentazione l'intero costrutto seguente: « se è giorno, c'è luce; ma è davvero giorno: dunque c'è luce ». Sue premesse risultano essere: « se è giorno, c'è luce » e « ma è

303 davvero giorno »; sua conclusione è « dunque c'è luce ». Tra le argomentazioni, poi, alcune sono « conclusive », altre no. Sono conclusive quelle in cui, ammessa la consistenza delle pre-

1. In *Adv. log.* I, 27 segg.; II, 142 segg. Analoghi rilievi sono in *Pyrrh. hyp.* II, 113-118, 134-143, 159-162. Sulle orme del Robin (*Pyrrhon et le scept. grec.*, p. 164), il Dal Pra (*Lo scetticismo greco*, p. 385) avverte: « Né Sesto né Diogene Laerzio fanno espresso riferimento ad Enesidemo; pertanto, quanto ci è dato desumere sull'argomento di tali fonti non può considerarsi come riferibile al pensatore di Cnosso che in maniera indiretta ed approssimativa ».

2. I §§ 301-304 sono paralleli a *Pyrrh. hyp.* II, 135-138. La discussione si svolge intorno al sillogismo ipotetico quale era stato strutturato dalla logica stoica.

messe, in virtù dell'ammissione di queste risulta conseguire anche la conclusione, come avveniva nell'argomentazione poc'anzi esposta. Poiché, infatti, quest'ultima risultava composta da una premessa ipotetica maggiore, cioè da « se è giorno, c'è luce » – la quale prometteva che, essendo vera la prima delle due proposizioni in essa contenute, sarebbe stata vera anche la seconda –, e, inoltre, dalla proposizione « è giorno » – la quale 304
faceva da antecedente nella premessa maggiore –, allora io affermo che, ammessa la verità della premessa maggiore, talché all'antecedente che è in essa tenga dietro la conseguente che pure è in essa, e ammessa anche la consistenza della prima delle due proposizioni che sono in essa – ossia « è giorno » –, necessariamente verrà dedotta, in base alla connessione di quelle, anche la seconda proposizione presente nella premessa maggiore – cioè « c'è luce » –, la quale risultava essere, per l'appunto, la conclusione. Così si presentano [3], in conformità 305
col loro carattere, le argomentazioni conclusive; risultano, invece, inconclusive quelle che non si trovano in questo stato.

Delle argomentazioni conclusive, poi, alcune danno una conclusione immediatamente evidente, come quella che abbiamo sopra riportata e che diceva « se è giorno, c'è luce; ma è davvero giorno: dunque c'è luce »: difatti la proposizione « c'è luce » è manifesta in modo uguale a quella « [se] [4] è giorno ». E lo stesso dicasi anche per questa: « se Dione passeggia, Dione si muove; ma Dione passeggia: dunque Dione si muove »; difatti la proposizione « Dione si muove » – la quale è, per l'appunto, la conclusione – risulta manifesta di per sé. Dà, invece, una conclusione non-evidente un'argomentazione 306
come questa: « se scorre sudore lungo la superficie del corpo, esistono pori intellegibili della carne [5]; ma c'è il primo: dunque c'è anche il secondo »: difatti l'esistenza di pori intellegibili della carne fa parte delle cose non-evidenti. E ancora: « ciò che, quando viene separato dal corpo, determina la morte degli uomini, è anima; ma quando il sangue viene separato dal corpo, gli uomini muoiono: dunque il sangue è anima »: difatti non è evidente che l'essenza dell'anima risieda nel sangue.

3. I §§ 305-310 sono paralleli a *Pyrrh. hyp.* II, 140-143.
4. L'espunzione è del Kochalsky.
5. Secondo le teorie di Asclepiade di Bitinia (cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 50).

307 A loro volta, tra queste argomentazioni che danno una conclusione non-evidente, alcune ci guidano dalla premessa alla conclusione solo mediante una progressione, altre, invece,
308 mediante una progressione e, insieme, una rivelazione. Ci guidano soltanto mediante una progressione quelle che sembrano dipendere da una credenza o da un ricordo, come si ha nell'argomentazione seguente: « se un dio ti dicesse che costui si arricchirà, costui si arricchirà; ma questo dio qui (e gli faccio vedere, putacaso, Zeus) ti ha detto che costui si arricchirà: dunque costui diventerà ricco ». In questo caso noi accettiamo la conclusione – ossia che costui si arricchirà – non perché essa sia stata stabilita dall'efficacia dell'argomentazione, ma
309 perché abbiamo fede nell'assicurazione del dio. Ci guida, invece, dalle premesse alla conclusione mediante una progressione e, insieme, mediante una rivelazione, l'argomentazione proposta, ad esempio, in merito ai pori intellegibili. Difatti l'espressione « se scorre sudore lungo la superficie del corpo, ci sono pori intellegibili della carne » e quella « sudore scorre lungo la superficie del corpo » ci portano a concludere, in base alla loro stessa natura, che esistono pori intellegibili della carne, e fanno ciò secondo una progressione che è suppergiù la seguente: « è impossibile che un liquido scorra attraverso un corpo compatto; ma il sudore scorre indubbiamente attraverso il corpo; pertanto non è possibile che il corpo sia compatto, ma esso è poroso ».

310 Stando così le cose, la dimostrazione deve essere anzitutto un'argomentazione, in secondo luogo deve essere conclusiva, in terzo luogo deve essere vera, in quarto luogo deve avere una conclusione non-evidente, in quinto luogo anche quest'ultima
311 deve essere disvelata in base all'efficacia delle premesse. Così [6], un'argomentazione come la seguente, fatta durante il giorno « se è notte, c'è buio; ma è davvero notte: dunque c'è buio » risulta conclusiva (ché, ammessa la consistenza delle sue premesse, anche la conclusione verrà dedotta), ma, ovviamente, non è vera (ché ha in sé una premessa falsa, cioè « è notte »),
312 ragion per cui non è apodittica. Al contrario, un'argomentazione come la seguente « se è giorno, c'è luce; ma è giorno:

6. Questo paragrafo è parallelo a *Pyrrh. hyp.* II, 139.

dunque c'è luce », oltre ad essere conclusiva, è anche vera, dal momento che, date le sue premesse, viene data anche la conclusione, e mediante premesse vere dimostra anche qualcosa di vero. Ma, pur essendo tale, ancora una volta essa non è dimostrazione, per il fatto che la sua conclusione – ossia « c'è luce » – è già immediatamente evidente e non affatto non-evidente. Allo stesso modo [7] anche un'argomentazione come questa 313
« se un dio ti dicesse che costui si arricchirà, costui si arricchirà; ma questo dio qui ti ha detto che costui si arricchirà: dunque costui diventerà ricco » ha, sì, una conclusione non evidente – cioè l'arricchimento di costui –, ma non è apodittica, perché la conclusione non viene disvelata in base all'efficacia delle premesse, ma viene accettata in base alla fiducia nel dio.

Quando, pertanto, siano venuti a concorrere tutti questi 314
fattori – cioè che l'argomentazione sia conclusiva, sia vera e sia in grado di stabilire una cosa non evidente –, solo allora la dimostrazione viene a sussistere. Ecco perché la descrivono [8] anche così: « è dimostrazione un'argomentazione che, mediante premesse convenute, rivela, secondo una deduzione, una conclusione non-evidente », come, ad esempio, nel caso seguente [9] « se c'è movimento, c'è vuoto; ma certamente c'è movimento: dunque c'è vuoto ». L'esistenza del vuoto è non-evidente, ma risulta disvelata mediante un procedimento deduttivo e in base a premesse vere, ossia in base a « se c'è movimento, c'è vuoto » ed a « ma c'è movimento ».

Queste sono le precisazioni che andavano preliminarmente 315
fatte in merito alla nozione dell'oggetto della nostra indagine.

Inoltre [10], la dimostrazione che è nell'atto di dimostrare, 391
è o una dimostrazione immediatamente evidente di una cosa immediatamente evidente, o non-evidente di una cosa non-evidente, o non-evidente di una cosa immediatamente evidente, o, infine, immediatamente evidente di una cosa non-evidente.

7. Questo paragrafo è parallelo a *Pyrrh. hyp.* II, 141.
8. Ovviamente gli Stoici (cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 266 Arnim).
9. Già citato come argomentazione democriteo-epicurea in *Adv. log.* I, 213; II, 277.
10. I §§ 391-395 sono paralleli a *Pyrrh. hyp.* II, 177-179. Anche qui Enesidemo-Sesto applicano il metodo platonico della *diairesis*.

Ma essa non è nessuna di queste cose, come stabiliremo: epperò non c'è dimostrazione alcuna.

392 Orbene: non ci può essere una dimostrazione che sia immediatamente evidente di cosa immediatamente evidente, giacché ciò che è immediatamente evidente non abbisogna di una dimostrazione, ma è conoscibile di per sé.

Quella non-evidente di ciò che è non-evidente non potrà essere, a sua volta, una dimostrazione, in quanto che essa medesima, essendo non-evidente, avrà bisogno di ciò che la stabilisca, e non risulterà in grado di stabilire un'altra cosa.

393 Allo stesso modo non è dimostrazione quella non-evidente di ciò che è immediatamente evidente, giacché in tal caso vengono a convergere ben due difficoltà: difatti, ciò che si sta dimostrando, essendo già immediatamente evidente, non avrà bisogno di dimostrazione alcuna, mentre la dimostrazione, essendo non-evidente, avrà bisogno di ciò che la stabilisca; sicché neanche quella non-evidente di ciò che è immediatamente evidente può mai risultare dimostrazione.

394 Resta da affermare che è dimostrazione quella immediatamente evidente di ciò che è non-evidente; ma anche ciò non sfugge alle aporie: se, infatti, la dimostrazione non fa parte delle cose concepite come circoscritte e assolute, bensì di quelle relative [11], e se le cose relative – come abbiamo indicato nell'indagine concernente il segno [12] – vengono apprese insieme reciprocamente, e se le cose apprese insieme non sono disvelate l'una dall'altra, ma sono di per sé stesse immediatamente evidenti, allora la dimostrazione non sarà una dimostrazione immediatamente evidente di ciò che è non-evidente, giacché anche quest'ultimo, essendo appreso insieme con essa, viene a presentarsi di per sé.

395 Se, allora, una dimostrazione non esiste né come dimostrazione apparente di apparente né come non-evidente di non-evidente né come non-evidente di apparente né come apparente di non-evidente, e se al di fuori di queste possibilità non se ne dà alcun'altra, bisogna affermare che una dimostrazione non è proprio nulla.

11. Come è stato precisato in *Adv. log.* II, 273, 287.
12. Ossia in *Adv. log.* II, 174 segg.

I tropi e le aporie della causa

(SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* I, 180-186)

Come noi stiamo offrendo i tropi ⟨della⟩[1] sospensione del 180
giudizio, così alcuni Scettici[2] propongono anche certi tropi mercé i quali esprimiamo le nostre riserve in merito alle particolari teorie della causalità ed arrestiamo i Dommatici per il fatto che essi vanno massimamente orgogliosi di queste teorie.

Così Enesidemo presenta otto tropi in virtù dei quali egli reputa di confutare ogni teoria dommatica in merito alle cause e di disvelarne le deficienze.

Il primo di questi tropi egli dice essere quello secondo cui 181
l'intero genere delle teorie concernenti le cause, poiché ha a che fare con cose non-evidenti, non riceve l'appoggio della testimonianza proveniente dalle cose apparenti.

Secondo tropo è quello in virtù di cui, mentre sussiste spesso ampia facoltà di far risalire l'oggetto di una nostra ricerca a tutta una varietà di cause, alcuni ne danno un'aitiologia in maniera univoca.

Terzo tropo è quello in virtù di cui assegniamo ad accadi- 182
menti ordinati cause che non rivelano ordine alcuno.

Quarto tropo è quello in virtù di cui i Dommatici, avendo percepito il modo in cui accadono le cose apparenti, credono di aver compreso anche come accadono quelle non-apparenti, mentre è possibile che le cose non apparenti si effettuino tanto in modo simile a quelle apparenti, quanto in modo non simile, ma tutto peculiare ad esse.

Quinto tropo è quello in virtù di cui tutti danno una sola 183
teoria delle cause secondo le loro personali ipotesi circa gli

1. L'aggiunzione è del Bekker. Per i §§ 180 segg. cfr. PHOT. *Bibl.* 212, 170b 17-22. Circa il significato che il termine « tropo » assume nella presente sezione, il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 265) annota acutamente: « Il ne s'agit plus ici d'opposer les unes aux autres des opinions d'égale valeur et contradictoires, mais seulement d'indiquer les manières de mal raisonner sur les causes: le mot *trope* est employé dans un sens nouveau. La liste d'Aenesidème est, a vrai dire, une liste de sophismes ».

2. Sia Accademici (infatti un accenno al probabilismo è in § 183) sia soprattutto Enesidemo.

elementi primordiali e non già secondo certi procedimenti metodologici comunemente ammessi da tutti.

Sesto tropo è quello in virtù di cui i Dommatici accettano quei fatti che concordano con le loro ipotesi personali, mentre respingono quelli che si presentano in contrasto con esse e che pur hanno pari « probabilità »[3].

184 Settimo tropo è quello in virtù di cui i dommatici spesso danno cause che sono in contrasto non solo con le apparenze fenomeniche, ma anche con le loro stesse ipotesi.

Ottavo tropo è quello in virtù di cui, pur essendo similmente incerte tanto le cose che sembrano apparire quanto quelle su cui verte un'indagine, i Dommatici si mettono a formulare teorie su cose che sono similmente incerte fondandosi su cose che pur sono similmente incerte.

185 Enesidemo aggiunge anche che non è da escludersi che alcuni, nel dare la loro teoria sulle cause, cadono in errore mercé certi tropi misti, che sono una derivazione di quelli sopraddetti.

Ma forse anche i cinque tropi della sospensione del giudizio[4] sarebbero sufficienti contro la teoria delle cause. Infatti chi addurrà una causa ne addurrà o una che sia concordante con tutti gli indirizzi filosofici e con gli Scettici e con le apparenze fenomeniche, oppure una che non sia concordante con tutto ciò. Ma trovarne una che sia concordante non è, forse, possibile, giacché su tutte le cose che appaiono e su tutte quelle
186 che sono non-evidenti regna discordia. Se, invece, la causa da lui proposta è discordante, gli si chiederà anche la causa di questa causa, e, tanto se egli assume una causa apparente di una causa apparente quanto se assume una causa non-evidente di una causa non-evidente, andrà a cascare nel regresso all'infinito, oppure, se cercherà una causa reciproca, incapperà nel diallelo. Se, poi, egli si ferma ad un determinato punto, allora o dirà che la causa trova una sua consistenza in base a quello che egli ha già detto, e quindi mette in campo ciò-che-è-relativo

3. Tanto Enesidemo quanto Sesto, pur non accettando il probabilismo, ne conservano un vivo rispetto e lo utilizzano a tempo debito.

4. Allusione ai cosiddetti tropi di Agrippa, illustrati da Sesto in *Pyrrh. hyp.* I, 164 segg.

eliminando ciò-che-è-per-natura, oppure farà un'assunzione basata su un'ipotesi e noi lo bloccheremo.

È possibile, pertanto, anche in virtù di questi tropi, confutare, forse, l'avventatezza dei Dommatici nelle loro teorie delle cause.

(SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.* I, 218-264)

In maniera alquanto semplice, dunque, alcuni vengono a 218
stabilire le premesse dei ragionamenti ora proposti [5]. Enesidemo, invece, sempre a proposito di queste premesse, ha fatto un più eccellente uso delle aporie della generazione.

Il corpo, invero, non potrà essere causa del corpo, dal mo- 219
mento che un corpo siffatto o è ingenerato, come l'atomo di Epicuro, oppure è generato, come avviene di solito [6], ed è o manifesto, come ferro e fuoco, oppure non manifesto, come l'atomo. Ma qualunque di queste cose esso sia non ha facoltà di agire. Esso, infatti, produce un qualcosa o permanendo in 220
se stesso oppure congiungendosi con un'altra cosa. Ma, permanendo in se stesso, non potrebbe compiere cosa alcuna oltre se stesso e la propria natura; congiungendosi, invece, con un'altra cosa, non potrebbe effettuarne una terza, senza che questa già precedentemente non esista nella realtà. Infatti non è possibile che l'uno diventi due né che due faccia tre [7]! Se, infatti, fosse possibile che l'uno diventasse due, anche cia- 221
scuna delle due cose che si sono prodotte, pur essendo una, farà due, e ciascuna delle quattro, pur essendo una, farà due, e allo stesso modo ciascuna delle otto, e così via all'infinito [8]. Ma è completamente assurdo affermare che da una sola cosa se ne possono generare infinite: epperò è assurdo affermare che da una sola cosa se ne venga a generare qualcuna in più.

5. Ossia delle aporie della generazione, fondandole sul rapporto tra corpo e incorporeo (cfr. *Adv. phys.* I, 210 segg.). I pensatori cui Sesto allude sono Accademici. Queste critiche enesidemee sono riassunte in DIOG. LAERT. IX, 97-99. Per quanto concerne l'intera sezione, il Saisset e il Natorp considerano enesidemei i §§ 218-258, lo Zeller i §§ 218-227, il Robin, come già il Fabricius, i §§ 218-226.

6. Così i codici. Hirzel, in modo piuttosto strano, propone di emendare «come un uomo» (*Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften*, p. 146).

7. In base al sacrosanto principio di non-contraddizione che Enesidemo, con tutto il suo cosiddetto Eraclitismo, non si sente di abbattere.

8. Enesidemo utilizza qui l'aporia eleatica del mucchio.

222 Lo stesso vale, anche, nel caso che si reputi che da un minor numero di cose se ne effettuino di più mercé aggiunzione: se, infatti, una sola cosa, aggiunta ad una sola cosa, ne produce una terza, anche la terza, aggiunta alle due, ne farà una quarta, e la quarta, aggiunta alle tre, ne effettuerà una quinta, e così ancora una volta all'infinito [9].

223 Pertanto un corpo non è causa di un corpo. E neppure un incorporeo di un incorporeo, per le medesime cagioni: difatti né da un'unica cosa né da più di un'unica cosa si potrebbe produrre un qualcosa di più. D'altronde l'incorporeo, essendo
224 una natura intangibile, non può né agire né patire. Ne consegue che neppure un incorporeo può essere in grado di produrre un incorporeo.

E allo stesso modo non è possibile neppure il caso inverso, ossia che un corpo produca un incorporeo oppure un incorporeo il corpo. Infatti il corpo non possiede in se stesso la natura di incorporeo, e l'incorporeo, a sua volta, non contiene in sé la
225 natura di corpo. Perciò nessuna delle due cose può risultare dall'altra, ma, come da platano non nasce cavallo, per il fatto che nel platano non c'è la natura del cavallo, né da cavallo viene a formarsi uomo, per il fatto che nel cavallo non c'è la natura dell'uomo, così neppure da corpo potrà risultare l'incorporeo, per il fatto che nel corpo non c'è la natura dell'in-
226 corporeo, né, per converso, dall'incorporeo il corpo. Pur tuttavia, anche se l'una delle due cose è presente nell'altra, ancora una volta l'una non nascerà dall'altra. Se, infatti, ciascuna delle due è di già esistente, non viene a nascere dall'altra, ma già esiste nella realtà, ed essendo già (nella) [10] realtà, non viene generata, dato che la generazione è processo verso l'esistenza reale [11]. Adunque, né un corpo è causa di un incorporeo né un incorporeo di un corpo: dal che consegue che non c'è causa alcuna.

227 E ancora: se un qualcosa è causa di un qualcosa, allora o ciò-che-permane è causa di ciò-che-permane o ciò-che-è-mosso di ciò-che-è-mosso o ciò-che-è-mosso di ciò-che-permane o, in-

9. Le aporie dell'addizione sono illustrate da Sesto in *Adv. math.* 21-34.
10. L'aggiunta è del Bekker.
11. Il problema era stato discusso con ampiezza e profondità in ARISTOT. *De gen. et corr.* I, 3-4.

fine, ciò-che-permane di ciò-che-è-mosso. Ma né ciò-che-permane potrà risultare causa di permanenza per ciò-che-permane, né ciò-che-è-mosso causa di movimento per ciò-che-è-mosso, né ciò-che-permane causa di permanenza per ciò-che-è-mosso, né viceversa, come preciseremo: epperò non esiste causa alcuna.

Orbene: ciò-che-permane non potrebbe essere causa di per- 228
manenza per ciò-che-permane, né ciò-che-è-mosso causa di movimento per ciò-che-è-mosso, a cagione della loro indistinguibilità. Infatti, poiché entrambi ugualmente permangono o entrambi ugualmente sono mossi, noi non diremo che questo è causa di permanenza o di movimento per quello più di quanto quello non lo sia per questo. Se, infatti, l'uno dei due, in quanto è mosso, risulta essere la causa del movimento per l'altro, allora, poiché anche l'altro è parimenti mosso, si dirà che esso è fornitore di movimento al primo. Così, ad esempio, se si muove la ruota del carro, si muove anche l'auriga: difatti per quale motivo, a causa della ruota dovrebbe muoversi [anche] [12] l'auriga, piuttosto che, al contrario, la ruota a causa dell'auriga? Se, ovviamente, l'uno dei due non si muovesse, non si muoverà neppure l'altro. Onde, se è causa « ciò per la cui presenza si produce l'effetto », poiché l'effetto viene prodotto per la presenza di entrambi, e si ottiene l'effetto quando non sia assente né la ruota né l'auriga, allora bisognerà affermare che l'auriga è causa di movimento per la ruota « non più » di quanto lo sia la ruota per l'auriga. E ancora: permane la colonna e 229
permane anche l'architrave, ma non si deve affermare che l'architrave permane a causa della colonna più di quanto la colonna a causa dell'architrave, giacché, se l'una delle due cose viene tolta, viene a cascare anche l'altra. Sicché, per questo motivo, noi non potremmo asserire che ciò-che-permane è causa di permanenza per ciò-che-permane e che ciò-che-è-mosso è causa di movimento per ciò-che-è-mosso.

Parimenti né ciò-che-permane è causa di movimento per 230
ciò-che-è-mosso, né ciò-che-è-mosso è causa di permanenza per ciò-che-permane, per la contrarietà della loro essenza. Come, infatti, il freddo, non avendo la proprietà essenziale [13] del

12. L'espunzione è del Bekker.

13. Il termine λόγος, usato qui da Sesto, ha il complesso significato di « qualità » e di « ragion sufficiente ». Ovviamente il brillante autore non crede

caldo, non può mai riscaldare, e come il caldo, non avendo la proprietà essenziale del freddo, non potrà mai raffreddare, allo stesso modo neppure il mosso, non possedendo la proprietà essenziale di ciò-che-permane, può essere in grado di produrre permanenza.

231 Ma, se né ciò-che-permane è causa di permanenza per ciò-che-permane, né ciò-che-è-mosso è causa di movimento per ciò-che-è-mosso, né ciò-che-permane è causa di movimento per ciò-che-è-mosso, né ciò-che-è-mosso è causa di permanenza per ciò-che-permane, e se al di fuori di queste alternative non è possibile concepirne alcun'altra, allora bisogna affermare che non esiste causa alcuna.

232 Oltre a ciò [14], se un qualcosa è causa di un qualcosa, allora o ciò-che-è-simultaneo è causa di ciò-che-è-simultaneo o l'anteriore del posteriore oppure il posteriore dell'anteriore. Ma né il simultaneo è causa del simultaneo né l'anteriore del posteriore né il posteriore dell'anteriore, come preciseremo: epperò non c'è causa alcuna.

233 Orbene: il simultaneo non può trovarsi ad essere causa del simultaneo, perché coesistono entrambi e perché questo può essere generatore di quello « non più » di quanto quello lo possa essere di questo, avendo l'uno e l'altro un'esistenza uguale.

234 Né l'anteriore potrà produrre ciò-che-si-genera-dopo. Se, infatti, quando esiste la causa, non ancora esiste ciò-di-cui-questa-è-causa, allora non vengono più ad esistere né la prima in quanto causa, non avendo essa ciò-di-cui-è-causa, né il secondo in quanto effetto, non esistendo, insieme con esso, ciò-di-cui-esso-è-effetto: difatti ciascuna delle due cose fa parte dei relativi, e i relativi devono necessariamente coesistere reciprocamente, e non devono andarsene « l'un dinanzi e l'altro dopo » [15].

235 Resta, allora, da affermare che il posteriore è causa dell'anteriore. Ma questa è la massima assurdità ed è propria di

affatto a queste « qualità » che imperverseranno per secoli nel pensiero scolastico, ma le usa per sconfiggere i Dommatici con le loro stesse armi.

14. I §§ 232-236 sono paralleli a *Pyrrh. hyp.* III, 26-28.

15. Ho preferito usare la celebre espressione dantesca (*Inf.*, XXIII, 2) per evidenziare l'ironia di Sesto-Enesidemo.

uomini che intendano capovolgere la realtà delle cose [16]: difatti risulterà inevitabile asserire che l'effetto è più antico di ciò che lo produce e che, perciò, esso non risulta essere assolutamente effetto, poiché non potrebbe essere ciò-di-cui-è-effetto. Come, infatti, è balordo affermare che il figlio è più anziano del padre e che il tempo della mietitura precede quello della semina, allo stesso modo è una sciocchezza stimare che ciò-che-non-esiste-ancora sia una [qualche] [17] causa di ciò-che-esiste-già.

Ma, se né il simultaneo è causa del simultaneo né l'anteriore del posteriore né il posteriore dell'anteriore, e se oltre queste alternative non se ne danno altre, allora non ci potrà essere causa alcuna. 236

Inoltre, se c'è una qualche causa, essa è causa di qualcosa o in senso assoluto e in quanto fa uso assolutamente della propria potenza oppure ha bisogno della materia passiva come collaboratrice per conseguire questo scopo, sicché l'effetto viene concepito come il risultato di un comune concorso di entrambe le cose. E se la causa è adatta a produrre qualcosa in senso assoluto e in quanto fa uso della propria potenza, è indispensabile che essa produca il suo effetto conservando costantemente il possesso di se medesima e della propria potenza, e non già che una volta si metta a produrre e un'altra volta se ne stia inerte. Ma se, come asseriscono alcuni Dommatici [18], essa non fa parte delle cose assolute e indipendenti ma solo di quelle relative, per il fatto che viene contemplata in relazione al paziente e il paziente in relazione a lei, allora balzerà alla luce qualcosa di peggio [19]. 237 238 239

Difatti, se l'una delle due cose viene concepita come relativa all'altra, e se di esse l'una è l'agente e l'altra il paziente, la loro nozione rimarrà, sì, una sola, ma esse verranno ad assumere due appellativi: quello di agente e quello di paziente; e perciò la potenza operante verrà a risiedere nell'agente « non più » di quanto non risieda in quello che è chiamato paziente. Come, 240

16. Così viene frustrato qualsiasi aurorale spunto evoluzionistico per quel rispetto che gli Scettici nutrivano verso i πράγματα.

17. L'espunzione è del Mutschmann.

18. Si tratta, probabilmente, di Stoici che, per confortare il loro immanentismo, erano indotti a relativizzare la causa.

19. Ossia una caotica indiscernibilità della causa dall'effetto, e, quindi, la distruzione del cosmo.

infatti, l'agente non può far nulla ove prescinda da ciò che si chiama paziente, così neppure ciò che si chiama paziente può patire ove prescinda dalla presenza di quello.

241 Ne consegue, quindi, che la potenza operatrice dell'effetto risiede nell'agente « non più » che nel paziente. Così (le nostre affermazioni, infatti, risulteranno chiare con un esempio), se il fuoco è causa di combustione, è in grado di produrre combustione o in modo assoluto e facendo uso esclusivamente della propria potenza, oppure ha bisogno della materia combusta
242 come collaboratrice per conseguire questo scopo. E se esso produce la combustione in modo assoluto e appagandosi della propria natura, sarà indispensabile che esso abbia continuamente operato combustione, dal momento che è perennemente in possesso di ⟨se stesso e⟩ [20] della propria natura. Esso, però, non brucia affatto perennemente, ma certe cose le brucia e certe altre non le brucia. Epperò esso non brucia in modo
243 assoluto né facendo uso della propria natura. Se, invece, esso brucia con l'aderenza della legna che viene bruciata, in base a che cosa noi possiamo affermare che proprio il fuoco è causa di combustione e non già l'aderenza della legna? Come, infatti, se esso non c'è, non avviene la combustione, così anche, se manca l'aderenza della legna, la combustione non avviene. In tal modo, allora, se esso è causa in quanto per la sua presenza si ha l'effetto e per la sua assenza non si ha, per questi
244 due motivi sarà causa anche l'aderenza. Come, pertanto, nel caso della sillaba « di », risultante dalle lettere « d » ed « i », cade in assurdità chi dice che causa del compimento di questa sillaba è la lettera « d » e non la lettera « i », così, essendo simile alla sillaba l'atto del bruciare ed essendo simili alle lettere dell'alfabeto il fuoco e la legna, cadrà nella massima assurdità chi dice che il fuoco è causa della combustione e la legna non lo è affatto. Ché né senza il fuoco né senza la legna la combustione si verifica, come neanche la sillaba ha luogo senza le
245 lettere « d » ed « i ». Ragion per cui, ancora una volta, se la causa non è produttrice di qualcosa né in modo assoluto né con l'aderenza del paziente, la causa non è in grado di fare proprio nulla.

20. L'integrazione è proposta dal Mutschmann in base a 439, 17 Bekker.

Inoltre, se c'è la causa, essa ha o un unico potere operativo 246
oppure ne ha di più: ma essa non ne ha né uno solo, come preciseremo, né di più, come mostreremo: epperò non esiste causa alcuna.

Essa non ha un unico potere, perché, se ne avesse uno solo, 247
dovrebbe disporre tutte le cose alla stessa guisa e non in modo differente. Ad esempio, il sole brucia le regioni del mondo nei pressi dell'Etiopia, riscalda le regioni nostrane, si limita, infine, ad illuminare gli Iperborei, e dissecca il fango ma discioglie la cera [21], e imbianca i vestimenti ma imbrunisce la nostra pelle e arrossa alcuni frutti, ed è per noi causa del vedere, ma del non vedere per gli uccelli notturni, come civette e nottole. Sicché, se la causa avesse un unico potere, dovrebbe produrre il medesimo effetto in ogni caso; ma non lo produce identico in ogni caso: dunque non ha un unico potere.

E neppure ne ha molti, giacché dovrebbe attuarli tutti 248
quanti in tutti i casi, ad esempio ardere tutto o liquefare tutto o congelare tutto. Ma, se esso non ha né uno solo né molti poteri, non potrà essere causa di cosa alcuna.

Sì, ma a questo punto i Dommatici sono soliti replicare 249
dicendo che gli effetti prodotti dalla medesima causa si verificano naturalmente secondo gli oggetti che patiscono e secondo le distanze, come avviene, ad esempio, per il sole. È verosimile, infatti, che esso, stando vicinissimo agli Etiopi, li bruci, stando, invece, a moderata distanza da noi, ci riscaldi, e stando, infine, molto remoto dagli Iperborei, non li riscaldi affatto, ma si limiti ad illuminarli; e che dissecchi il fango 250
separandone la parte liquida da quella terrea, e dissolva, invece, la cera, perché questa non ha la proprietà del fango. Ma quelli 251
che ricorrono a questa replica vengono, quasi senza opposizione, ad ammettere insieme con noi che tra l'agente e il paziente non c'è alterità. Se, infatti, il coagulo della cera non si verifica a causa del sole bensì mercé la proprietà naturale della cera, è evidente che nessuna delle due cose è causa del coagulo della cera, ma ne è causa il concorso di tutte e due, ossia del sole e della cera. Ma, poiché è il concorso di entrambe le cose a produrre l'effetto, cioè il coagulo, la cera subisce la coagulazione

21. Per questo esempio cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 194.

per mezzo del sole « non più » di quanto il sole la produca per mezzo della cera. E in questo modo è assurdo non assegnare alle due cose l'effetto prodotto dal loro concorso e attribuirlo, invece, ad una sola di esse.

252 Inoltre, se un qualcosa è causa di un qualcosa, esso o è separato dalla materia paziente oppure coesiste con questa. Ma esso non può causare il patire della materia né qualora sia separato da questa né qualora sia ad essa congiunto, come preciseremo: epperò non esiste alcuna causa di alcuna cosa.

253 Separato dalla propria materia, esso, ovviamente, non è causa, non essendo presente quella materia in relazione alla quale esso viene chiamato causa, né la materia patisce, poiché insieme con essa non è presente l'agente.

254 Se, invece, una cosa si accoppia all'altra, allora quello che vien detto essere causa, o agisce solamente senza patire affatto, oppure agisce-e-insieme-patisce. E se agisce-e-insieme-patisce, ciascuna delle due cose verrà ad essere agente-e-insieme-paziente: infatti, in quanto essa agisce, la materia sarà quella che patisce, e in quanto la materia agisce, sarà proprio la causa quella che viene a patire. E così l'agente risulterà essere agente « non più » che paziente, e il paziente sarà paziente « non più »
255 che agente: il che è assurdo. Se, invece, agisce ma non subisce azione, allora agisce o mediante una semplice toccata – vale a dire mediante un contatto superficiale – oppure mediante penetrazione. E se sopravviene esternamente e si accosta alla materia passiva solo superficialmente, non potrà fare nulla: difatti la superficie è incorporea [22], e l'incorporeo non può, di
256 sua natura, né agire né patire. Perciò la causa non può compiere alcuna azione sulla materia, qualora si accosti meramente alla superficie. Ma essa non è in grado di operare neppure mediante penetrazione. Essa, infatti, si introdurrà o attraverso corpi solidi oppure attraverso certi « pori » intellegibili e impercettibili [23]. Ma attraverso corpi solidi non potrà certamente spostarsi, giacché un corpo non può passare attraverso un altro
257 corpo. Se, invece, passerà attraverso certi « pori », dovrà agire

22. Cfr. *Pyrrh. hyp.* III, 39 e, per le aporie della superficie come « larghezza priva di profondità », cfr. *Adv. math.* III, 77-82.

23. Come sostenne Asclepiade (cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 98, 140; *Adv. log.* II, 306, 309).

venendo ad imbattersi prima con le superfici che circoscrivono i pori. Ma le superfici sono incorporee, e non è conforme a ragione che l'incorporeo agisca o patisca. Pertanto, neppure per penetrazione la causa agisce; dal che consegue che essa non si trova affatto ad essere causa.

Ma, a proposito dell'agente e del paziente, si possono solle- 258
vare aporie di carattere più generale in base al contatto. Infatti, affinché un qualcosa possa agire o patire, deve toccare o essere toccato. Ma non c'è nulla che possa toccare o essere toccato, come preciseremo: epperò non esistono né l'agente né il paziente.

Se, infatti [24], un qualcosa è in contatto con un qualcosa 259
e lo viene a toccare, allora o come intero è in contatto con un intero o come parte con una parte o come intero con una parte o come parte con un intero; ma né come parte può venire in contatto con una parte, né come intero con un intero, né come intero con una parte, né viceversa, come mostreremo: epperò un qualcosa non è in contatto con un qualcosa. E se nulla è in contatto con nulla, allora non esistono neanche né il paziente né l'agente.

Orbene: che un intero non sia in contatto con un intero 260
è conforme a ragione: se, infatti, un intero è in contatto con un intero, non ci sarà contatto, bensì unificazione di entrambi i corpi, e i due corpi verranno ad essere uno solo, giacché l'uno dei due deve toccare l'altro anche con le parti profonde, per il fatto che anche quest'ultime risultano essere parti dell'intero.

E neppure è possibile che una parte tocchi una parte. In- 261
fatti la parte viene, sì, concepita come parte secondo il suo stato di relazione rispetto all'intero, ma, secondo la propria circoscritta entità, è un intero, e, ancora una volta, per questo motivo, o l'intera parte è in contatto con l'intera parte o una parte con una parte. E se un'intera parte è in contatto con l'intera, si unificheranno e diventeranno entrambe un unico corpo; se, invece, una parte è in contatto con una parte, ancora una volta quella parte, essendo concepita come intera secondo la propria circoscritta entità, o sarà in contatto come intera con la parte-come-intera, oppure con qualche parte toc-

24. I §§ 259-261 sono paralleli a *Pyrrh. hyp.* III, 45-46.

cherà una qualche parte, e così via all'infinito [25]. Pertanto neppure una parte è in contatto con una parte.

262 E neanche un intero con una parte. Se, infatti, l'intero viene a contatto con la parte, allora anche l'intero, mettendosi insieme alla parte, sarà parte, e la parte, al contrario, estendendosi all'intero, sarà intero: difatti ciò che è uguale alla parte ha la proporzione della parte, e ciò che è uguale all'intero ha quella dell'intero. Ma è una perfetta corbelleria vuoi ridurre l'intero a parte vuoi stimare che la parte sia uguale all'intero [26]. Pertanto neppure l'intero è in contatto con la parte.

263 D'altronde, l'intero, se è in contatto con la parte, verrà ad essere più piccolo di se stesso o, anche, più grande di se stesso. E questa è una corbelleria peggiore della precedente. Infatti, di certo, l'intero, se occupa lo stesso luogo della parte, sarà uguale alla parte; ma, una volta divenuto uguale a questa, verrà ad essere più piccolo di se stesso, e, al contrario, la parte, se viene ad estendersi fino a toccare l'intero, si impossesserà dello stesso luogo di quest'ultimo; ma, una volta che si sia impossessata dello stesso luogo dell'intero, verrà ad essere mag-
264 giore di se medesima. Lo stesso ragionamento vale anche per il caso inverso: se, infatti, l'intero non può venire a contatto con la parte per i motivi poc'anzi addotti, neppure la parte potrà essere in contatto con l'intero.

Ragion per cui, se né l'intero è in contatto con l'intero né la parte con la parte né l'intero con la parte né viceversa, allora nulla viene in contatto con nulla. Perciò neppure esisterà un qualcosa che sia causa di un qualcosa, né un qualcosa che patisca un'azione da parte di un qualcosa [27].

25. Molto acutamente Aristotele (*De gen. et corr.* I, 2, 316a 14 segg.) aveva già rilevato l'aporia dell'esecuzione della divisione reale della grandezza e aveva spiegato l'origine del paralogismo su cui erano fondate le teorie atomistiche (cfr. anche Aristot. *An. pr.* 64b 10-23).

26. Queste due nozioni, già studiate da Aristotele in *Metaph.* V, 25-26, vengono discusse ed epochizzate da Sesto, probabilmente dietro le indicazioni di Enesidemo, in *Adv. phys.* I, 331-358.

27. La problematica del contatto in relazione al rapporto aitiologico agire-patire era stata discussa da Aristotele in *De gen. et corr.* I, 6, 322b 21 segg. ed era stata risolta con l'irreversibilità del contatto stesso da parte del paziente sull'agente. Sesto mostra di ignorare questa prospettiva.

Bene generico e bene specifico (SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.* 42-44)

Nelle nostre precedenti considerazioni abbiamo notato che 42
i Dommatici non hanno descritto in modo convincente il concetto del bene e del male [1]; per acquisire, però, una maggiore familiarità con le argomentazioni concernenti l'esistenza di queste due cose, basta dire che, in fin dei conti, tutti gli uomini – come soleva affermare anche Enesidemo –, poiché reputano come bene ciò che li attrae, qualunque mai esso sia, posseggono necessariamente sul bene giudizi contrastanti, quando scendono alle determinazioni specifiche. E come, putacaso, essi pur tro- 43
vandosi d'accordo sull'esistenza di una certa formosità corporea, sono invece in contrasto sulla donna formosa e bella, poiché l'Etiope dà la preferenza a quella più camusa e più nera, e il Persiano gradisce la più aquilina e la più candida, e un altro proclama più bella quella che è intermedia tra tutte per i lineamenti e per il colorito [2], allo stesso modo i comuni mortali e i 44
filosofi, pur opinando – in base ad una prenozione comune – l'esistenza di un certo bene e di un certo male, e pur dicendo che è bene ciò che li attrae e ciò che è utile, ed è male ciò che si trova in una condizione contraria alle precedenti, sono tuttavia in guerra tra loro per quanto concerne le determinazioni specifiche:

Un uom si diletta di un'opra, un altro, invece, di un'altra [3]

e, secondo Archiloco [4]

Chi placa il cor con questo, chi con quello.

1. Questi paragrafi sono un ampliamento di *Pyrrh. hyp.* III, 175. Maggiori notizie sul pensiero morale di Enesidemo sono in PHOT. *Bibl.* 212, 170b 22-35; DIOG. LAERT. IX, 107; ARISTOCL. *apud Euseb. Praep. ev.* XIV, 19, 4.
2. Probabile allusione al canone di Apelle.
3. HOM. *Od.* XIV, 228 cit. anche in *Pyrrh. hyp.* I, 86.
4. Fr. 36 Bergk.

Il cosiddetto Eraclitismo di Enesidemo

a) Eraclito, Enesidemo e lo Scetticismo (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* 210-212)

210 È cosa di per sé palese che la filosofia di Eraclito differisce dal nostro indirizzo. Eraclito, infatti, fa dichiarazioni di ordine dommatico in merito a molte cose non-evidenti [1]; noi, invece, no, come abbiamo già detto [2]. Teniamo, però, senz'altro, presente che Enesidemo soleva affermare che l'indirizzo scettico è « una via che porta alla filosofia di Eraclito », in base al fatto che ammettere l'*apparenza* dei contrari in un medesimo oggetto è una via preliminare all'ammissione della *reale sussistenza* dei contrari in un medesimo oggetto [3] – e gli Scettici sostengono che i contrari si manifestano in un medesimo oggetto, mentre gli Eraclitei partono da quest'affermazione per passare alla reale sussistenza dei contrari [4] –; ma a costoro obiettiamo che l'apparire dei contrari in un medesimo oggetto non è « dogma » degli Scettici, bensì un dato di fatto che si presenta sotto i sensi non solo degli Scettici, ma anche degli altri filosofi e di tutti gli uomini.

211 Nessuno, ovviamente, oserebbe asserire che il miele non raddolcisca quelli che godono buona salute e non amareggi gli itterici; quindi è da una comune percezione umana che prendono l'abbrivo tanto gli Eraclitei quanto noi e quanto, forse, tutte le altre correnti filosofiche. Perciò, se essi avessero desunta l'esistenza-dei-contrari-in-un-medesimo-oggetto da qualcuna delle formule scettiche – ad esempio da « tutte le cose sono incomprensibili » o da « nulla definisco » o da un'altra affine a queste – forse sarebbero pervenuti a quella conclusione che essi dicono. Ma, dal momento che assumono come punto di partenza ciò che si presenta non solo sotto i sensi nostri, ma anche sotto quelli degli altri filosofi e della gente ordinaria,

1. Il dommatismo delle dottrine eraclitee è rilevato da Sesto anche in *Adv. log.* I, 126 segg. e in *Adv. phys.* II, 232-233.

2. In *Pyrrh. hyp.* I, 13-15.

3. Per la contrarietà immanente ai fenomeni cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 39, 91, 101 segg.

4. In virtù del loro fisicalismo dommatico.

non c'è alcun motivo per affermare che il nostro indirizzo sia una via che porta alla filosofia di Eraclito più di quanto non portino colà ciascuna delle altre filosofie o persino il modo di pensare della gente ordinaria, soprattutto perché tutti quanti utilizziamo materiali comuni [5].

Anzi c'è il rischio che l'indirizzo scettico non solo rifiuti la 212
sua collaborazione alla conoscenza della filosofia di Eraclito, ma le sia addirittura di ostacolo, se teniamo presente che lo Scettico tratta le affermazioni dommatiche di Eraclito come profferite in maniera temeraria e si oppone alla teoria della conflagrazione [6] e si oppone, altresì, alla reale sussistenza dei contrari nel medesimo oggetto [7] e prende in giro – a proposito di ogni « dogma » di Eraclito – la sua faciloneria tipicamente dommatica col ribadire, ad ogni pié sospinto, gli adagi « non comprendo » e « nulla definisco », come prima dicevo: espressioni che sono in contrasto con gli Eraclitei.

Ma è assurdo dire che un indirizzo, il quale è in polemica con un altro, sia una « via che porta » verso quella corrente filosofica con cui è in conflitto.

Epperò è assurdo asseverare che l'indirizzo scettico sia una « via che porta alla filosofia di Eraclito » [8].

b) L'intelligenza e gli organi sensoriali (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.* I, 349-350)

Ma il pensiero non può affatto osservare insieme tali cose [9], 349
dal momento che alcuni, come fa Dicearco [10], affermano che esso non è nulla se non un certo stato del corpo, altri, invece, hanno assicurato che esso esiste, però non sono d'accordo a riconoscerlo

5. Ossia quelle esperienze e quelle osservazioni che nascono dalle impressioni sensibili.

6. Questa dottrina era stata accettata proprio dai Dommatici più ostinati, gli Stoici (cfr. *Stoic. vet. frag.* II, 397, 585, 596 Arnim).

7. In quanto non nega né il principio di identità né, tanto meno, quello di non-contraddizione (cfr. i nostri rilievi in SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XLVII-XLVIII).

8. La dialettica di Sesto è chiaramente eleatica: di qui la sua opposizione recisa ad ogni tentativo di eraclitizzare lo Scetticismo o di intendere in chiave scettica il pensiero di Eraclito.

9. Ossia essere consapevole della propria natura, della propria sostanza, del proprio luogo e così via (cfr. § 348).

10. Fr. 8a Wehrli.

situato nel medesimo luogo, ma alcuni lo pongono al di fuori del corpo, come fa Enesidemo seguendo Eraclito, altri nell'intero corpo (come fanno certuni sulle orme di Democrito), altri, infine, in una parte del corpo, e le opinioni di questi ul-
350 timi hanno, a loro volta, ulteriori diramazioni [11]. Alcuni poi – e sono i più – affermano che il pensiero differisce dai sensi, altri lo identificano con i sensi, dicendo che esso si sparge dagli organi sensoriali quasi attraverso i buchi di un flauto: dottrina, questa, che fu introdotta dapprima da Stratone il fisico [12] e da Enesidemo. Perciò, dunque, il pensiero non è criterio.

c) Corporeità del tempo (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.* II, 215-218)

215 Ma è possibile mettere in bilico il tempo anche partendo dalla sostanza, come l'abbiamo messo in bilico partendo dalla nozione [13]. Per far subito un esempio, infatti, tra i filosofi dommatici alcuni asseriscono che il tempo è corpo, altri che è incorporeo; e tra quelli che ne affermano l'incorporeità, alcuni lo considerano come una cosa che venga concepita di per sé, altri come attributo [14] di un'altra cosa.

216 Enesidemo, seguendo Eraclito [15], disse che il tempo è corpo, giacché esso non differisce dal corpo realmente esistente ed originario [16]. Ragion per cui egli, quando nella sua *Prima introduzione* [17] sostiene che gli appellativi semplici – vale a dire le parti del discorso – sono coordinati a sei cose, afferma che gli appellativi « tempo » e « unità » sono coordinati alla sostanza, la quale è corporea, mentre le dimensioni temporali e le somme numeriche vengono soprattutto prodotte da una moltiplicazione
217 di quelli. Infatti il termine « istante », che è una indicazione temporale, e, inoltre, il termine « unità » non sono altro se non

11. Come è stato detto in § 313.
12. Fr. 109 Wehrli.
13. Ossia spostando la questione dai suoi termini logici a quelli fisici (cfr. *Pyrrh. hyp.* III, 138).
14. Per la duplice accezione di questo termine, ossia come ciò-che-appartiene o necessariamente o accidentalmente ad un oggetto, cfr. ARISTOT. *Metaph.* V, 30 e SEXT. EMP. *Adv. phys.* II, 220.
15. Per questo paragrafo cfr., tra l'altro, SEXT. EMP. *Adv. phys.* I, 337.
16. Ossia dall'aria, come viene precisato in *Adv. phys.* II, 232-233.
17. Quest'opera (o parte di un'opera) enesidemea è menzionata solo nel presente passo.

la sostanza, mentre i termini « giorno » e « mese » sono multipli dell'istante (vale a dire del tempo) e i termini « due » e « tre » e « dieci » e « cento » sono multipli dell'unità; sicché costoro considerano corpo il tempo [18].

d) Identità del tutto e delle parti (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.* II, 337)

Enesidemo, poi, seguendo Eraclito, afferma che la parte è, rispetto all'intero, sia identica sia altra: difatti la sostanza è intera ed è parte – è intera nell'universo, è parte nella natura di questo determinato animale –. Anche lo stesso termine « particella » viene usato in due sensi: talora come differente dalla parte, quale questa è propriamente concepita – e in questo senso si dice che essa è « parte di una parte », come, ad esempio, un dito è parte di una mano e un occhio della testa –, talora, invece, come non-differente, bensì come facente parte dell'intero – e in questo senso alcuni dicono comunemente che una particella è quella che riesce a completare l'intero.

e) Dottrina del movimento (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.* II, 37-41)

Aristotele [19] affermava che si danno sei specie di movimento, 37
delle quali una è spostamento locale, un'altra cangiamento, un'altra generazione, un'altra corruzione, un'altra accrescimento e un'altra diminuzione [20]. Ma la maggior parte dei 38
filosofi – tra cui è anche Enesidemo – ammettono due tipi di movimento, facendo una riduzione ai sommi generi [21]: l'uno è quello che produce cangiamento, l'altro è quello che pro-

18. Stando a Sesto, la scepsi di Enesidemo implicherebbe un recupero « materialistico » non solo dell'Eraclitismo, ma anche del Pitagorismo.

19. Il presente passo è un ampliamento di *Pyrrh. hyp.* III, 64.

20. Cfr. ARISTOT. *Cat.* 15a 13; *Phys.* V, 1, 225b 5-8; 2, 226a 24-b9.

21. La riduzione risaliva probabilmente già agli Stoici, cui Enesidemo si rifaceva non tanto in senso dommatico quanto a scopo critico-scettico, come avevano già fatto i Medio e i Neo-accademici con altre nozioni stoiche (cfr. NATORP, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnissproblems*, p. 110; ARNIM, *Quellenstudien zu Philon von Alex.*, p. 92; BURKHARD, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skeptikers Aenesidem*, pp. 137-9).

39 duce spostamento; e di essi è movimento che produce cangiamento quello in virtù di cui il corpo, pur rimanendo sostanzialmente identico, riceve ora una qualità e ora un'altra, e una ne lascia e un'altra ne prende, come avviene, ad esempio, per il vino che cambia in aceto e per l'uva che passa dal sapore agro a quello dolce, e per il camaleonte e per il polipo che can-
40 giano il colore della pelle ora in un modo ora in un altro. Ragion per cui bisogna dire che sono cangiamenti specifici anche la generazione e la corruzione, e così pure l'accrescimento e la diminuzione: cosa che essi dicono di inserire nel movimento che produce cangiamento, a meno che non si obietti che l'accrescimento, in un certo qual modo, fa parte del movimento che produce spostamento, in quanto è un progresso dei corpi
41 in lunghezza e in larghezza. È movimento che produce spostamento quello secondo cui il mosso perviene da un luogo ad un altro o interamente o parzialmente: interamente, come possiamo osservare nel caso di quelli che corrono o camminano; parzialmente, come nel caso della mano che si stende e si chiude o in quello delle parti della sfera che gira intorno al centro. Infatti, pur rimanendo essa – come intera – nello stesso luogo, le sue parti cangiano sito, giacché la parte che prima era in basso va in alto e quella che era in alto va in basso, e quella che era davanti va a finire indietro.

f) La provenienza esterna dell'anima (TERTULLIANO, *De anim.* XXV, 2)

Chi [22] professa la verità non tiene in alcun conto quelli che l'avversano, specialmente se questi ultimi sono tanto tracotanti quanto lo sono più di ogni altro quelli che presumono che l'anima non venga concepita nell'utero né sia allestita e pro-

22. Per analoghe dottrine cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 129. 349. 350. Circa l'inattendibilità del passo tertullianeo per quanto concerne non solo Enesidemo ma lo stesso Eraclito cfr. ARNIM, *Quellenstudien zu Philon von Alex.*, p. 93; PAPPENHEIM, *Die angebliche Heraklitismus des skept. Aenes.*, p. 30; SCHMEKEL, *Die positive Philosophie*, p. 315. Che erroneamente Tertulliano attribuisca ad Enesidemo una dottrina che, fatta già erroneamente risalire alla prima Stoa dall'Arnim (*Stoic. vet. frag.* II, 806), sarebbe stata propria di Posidonio è sostenuto dal Burkhard (*Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skept. Aen.*, pp. 85-7), come si evincerebbe anche da CIC. *De divin.* II, LVIII, 119 (per cui cfr. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, pp. 313 segg.).

dotta insieme con la formazione della carne, ma venga impressa dall'esterno, non essendo ancora vivo il bambino quando il parto è stato già effettuato. Essi reputano, del resto, che, in seguito all'unione sessuale, il seme, depositato nelle parti femminili e reso vegeto dal natural movimento, si vada sviluppando esclusivamente in sostanza di carne e che quest'ultima, una volta che, ancora fumante e dilatata per il calore, sia stata emessa dalla fornace dell'utero, allora, come ferro arroventato che venga istantaneamente immerso nell'acqua, così, percossa dal rigore dell'aria [23], colga avidamente la potenza animale e reagisca con l'effondere il suono della voce. Così la pensano gli Stoici insieme con Enesidemo e talvolta persino Platone, quando afferma che l'anima – quasi straniera in altra sede e bandita dall'utero – viene immessa nel corpo con la prima inspirazione del neonato nella stessa guisa in cui essa viene emessa con l'estremo respiro.

23. Secondo Tertulliano (*De anim.* IX, 5), Enesidemo, al pari di Anassimene e, secondo alcuni, anche di Eraclito, avrebbe reputato che l'aria è la sostanza dell'anima.

AGRIPPA

Agrippa – la cui identità è avvolta nel più fitto mistero [1] – diede alla tropologia scettica una svolta di immensa portata filosofica e quasi un « possesso per sempre » ad ogni Scetticismo possibile.

I suoi cinque « modi della sospensione dell'assenso » – la discordanza nelle affermazioni dei filosofi e nella vita ordinaria, il *regressus ad infinitum*, la relatività, l'ipotesi e il diallelo –, considerati ciascuno isolatamente, non costituivano affatto una novità: secondo i filosofi dommatici, e in particolare secondo Aristotele [2], essi segnalavano il

1. Agrippa, come Sesto, ebbe un nome romano, ma nulla sappiamo dei suoi rapporti con gli ormai raffinatissimi dominatori del mondo. Lo Haas (*De philos. scept. succ.*, p. 85) ha sostenuto che egli visse tra la seconda metà del I sec. d. C. e la prima metà del secondo. Diogene Laerzio (IX, 88-89), che espone i cinque tropi nello stesso ordine che troviamo in Sesto, gli assegna anche dei seguaci, ma non ne inserisce il nome nella successione scettica alquanto oscura e tanto discussa di IX, 116. Il fatto che vengano menzionati, come allievi enesidemei, Zeusippo, concittadino di Enesidemo, e poi Zeusi, autore di Δισσοὶ λόγοι di reminiscenza vetero-sofistica e forse medico empirico, e infine Antioco di Laodicea, contemporaneo di quell'Apollonide di Nicea che, ai tempi di Tiberio, commentò i *Silli* di Timone (cfr. GOEDECKEMEYER, *Die Gesch. des griech. Skept.*, pp. 236 segg.), mentre nella lista manca il nome di Agrippa, ha indotto a pensare che quest'ultimo non abbia avuto molta voce nel capitolo enesidemeo e non sia stato mai caposcuola (cfr. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cic. philos. Schriften*, III, p. 131; BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 300-1). Sebbene Agrippa non abbia avuto buone occasioni per diventare celebre (l'Accademia, pur con qualche ultimo crepuscolo scettico suscitato da Muasea e da Filomelo, si avviava ad altri lidi, la scuola di Enesidemo si andava fondendo con l'indirizzo medico-empirico e quest'ultimo non poteva avere, almeno ufficialmente, molta simpatia per uno scettico « speculativo »), tuttavia non dovette mancare al misterioso maestro un qualche seguito: difatti Diogene Laerzio (IX, 106) ci informa che Apelle gli intitolò un'opera in cui si sosteneva la validità dei soli fenomeni. Dopo Enesidemo e fino a Sesto Empirico possiamo ripetere col Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 299) « la nuit est complète » e ciò, mentre frustra ogni nostro tentativo storicistico, accresce su di noi il fascino di Agrippa.

2. Il rischio del primo tropo (la διαφωνία) è lungamente contemplato, anche se mai esplicitamente definito, in molti luoghi dei *Topici* (II, 4, 111b 24-31), ove si fa l'esempio del contrasto tra nutrirsi ed accrescersi e tra sapere e ricordare; II, 10, 114b 25-36, ove si discute del contrasto tra sapere e pensare; IV, 2, 121b 24-122b 7, ove si discute del contrasto tra generi superiori e inferiori e tra specie ed oggetti particolari; VI, 6, 145b 20-33, ove si discute del contrasto tra ciò-che-è-ora-immortale e ciò-che-è-incorruttibile; VII, 1, 152b 25-29, ove – sempre in linea esemplificatoria – si prospetta la discor-

pericolo da cui ogni pensatore deve guardarsi nel formulare le proprie dottrine e nell'addurre le proprie argomentazioni in qualsivoglia settore d'indagine. Agrippa non solo li trasformò in un patrimonio inalienabile dello Scetticismo e li determinò singolarmente nella loro più nuda essenza, ma – cosa molto più importante – conferì loro anche quello sviluppo « circolare » e quella funzionalità organica con cui solo i più autentici filosofi sanno far camminare il loro pensiero.

La scepsi radicale di Enesidemo poteva volgersi – e forse si volse [3] – verso due direzioni: l'empirismo e la più rigorosa razionalità. La prima direzione ebbe più numerosi adepti, perché trovò facilitazioni sia nella cultura comune dell'età imperiale [4] sia in quella

danza tra due soggetti e i loro predicati (circa la funzione di queste esemplificazioni cfr. I. DÜRING, *Aristotle's Use of Examples in the Topics*, « Proceedings of the third Symp. Aristot. », Oxford, 1965, pp. 202-29). Sul pericolo del secondo tropo (il *regressus ad infinitum*) è fondata grandissima parte di tutto l'aristotelismo, mentre in sede strettamente logica si fonda su di esso la necessità che ogni dimostrazione trovi un punto di arresto (*An. pr.* I, 19-21) e che abbia un suo principio (*ivi*, 22). Il terzo tropo (il τὸ πρός τι) è particolarmente contemplato in *Cat.* 7, in tutte le sue implicazioni con la prova circolare o della determinazione reciproca. Il quarto tropo (la ὑπόθεσις) trova un cenno in *Metaph.* V, 1, 1013a 16, b20 come « premessa della dimostrazione »; né bisogna identificare la concezione aristotelica dell'assioma con quella dell'ipotesi, come ha fatto persino – e ne aveva le sue ragioni! – lo Hegel. Il Bonitz (*Index aristotelicus*, Graz, 1955², p. 796-7) avverte che in sede logica le ipotesi « eae sunt propositiones, sive demonstratae sive non demonstratae [e gli assiomi non sono mai dimostrati né dimostrabili] quibus positis aliquid demonstratur » e che nei sillogismi « nominis ὑπόθεσις vim Aristoteles in angustiorem ambitum restringit ». Il Bonitz dà, quindi, la seguente definizione: « hypothetica dicitur demonstratio quae non recta pergit a propositionibus ad id quod colligi debet, sed quae ut efficiat quod vult, alia quaedam praeter ipsas propositiones, ut sibi concedantur postulat ». Aristotele, insomma – sia per un modo di indagine quasi pre-newtoniano che lo induceva a pensare « hypotheses non fingo » sia per quel suo profondo senso delle aporie che mai gli venne meno – solo in parte anticipava la sillogistica ipotetica della Stoa (cfr. J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of modern Formal Logic*, in particolare pp. 3, 10, 94, 98, 186), mentre, d'altro canto, ne anticipava la critica scettica. Il quinto tropo (quello del δι' ἀλλήλων δείκνυσθαι o del κύκλῳ) viene definito (*An. pr.* II, 5, 57b 18-20) come consistente « nello sviluppare – mediante la conclusione ed una delle due premesse, assunta nel rapporto di predicazione inversa – la deduzione dell'altra premessa, che era stata assunta nel sillogismo primitivo » (ARISTOTELE, *Organon*, trad. Colli, Torino, 1955, p. 221). Una implicazione di progressione all'infinito, di ipotesi e di circolarità si riscontra in *An. pr.* I, 3, ove l'apodittica aristotelica trova per sé e per noi la sua croce e la sua delizia. Non credo che Sesto abbia mai studiato – o forse anche conosciuto – questi luoghi: li conosceva Agrippa? O forse, come è più probabile, egli, al pari di Sesto, si limitava a conoscerne la mediazione alquanto deviante – anche se geniale dal punto di vista formalistico – fattane dagli Stoici?

3. A questa duplicità accenna alquanto oscuramente lo Hirzel (*Untersuchungen zu Cic. phil. Schriften*, III, p. 131).

4. Lo Hegel (*Lez. sulla St. della Fil.* II, pp. 548-9), che non sempre faceva camminare l'uomo con i piedi all'aria, parlando della « semplicità » e del « puro

Medicina Empirica che già aveva – come vedremo nell'ultima sezione di questo volume – tutta una sua storia in parte autonoma e parallela, in parte intrecciata con quella dello Scetticismo; la seconda direzione trovò nel solitario Agrippa la sua espressione più lapidaria e potente: Sesto Empirico, che non si peritò neppure di fare il nome del misterioso filosofo, si professò – ed è stato generalmente ritenuto – seguace della prima direzione, ma la sua logica vigorosa si attiene di solito, con geniale libertà, all'indirizzo tracciato da Agrippa e ne utilizza – da par suo – l'apporto tropologico [5].

I tropi di Agrippa dovettero avere « sapor di forte agrume » non solo per i Dommatici, che se ne sentivano duramente colpiti e bloccati, ma anche per quegli Scettici che si attenevano alla metodologia del παρατηρητικῶς σκέπτεσθαι, ossia dell'indagine meramente empirico-osservativa, e che respingevano – con un apriorismo poco scettico – la metodologia del λογικῶς σκέπτεσθαι, vale a dire dell'indagine speculativa e tendente all'universale [6]. Di qui, forse, la caduta del sipario su Agrippa, lo sforzo di Sesto nel dimostrare che i tropi degli Scettici « recenziori » non erano affatto in contrasto con quelli più fenomenistici ed empirici di Enesidemo [7], di qui – dopo

scompiglio » dello Scetticismo, osservava che la fioritura di quest'ultimo si ha soprattutto nel mondo romano, giacché « nell'estrinseca morta astrazione del principio romano (così repubblicano come dispotico-imperiale) lo spirito doveva ritrarsi da un'esistenza che non poteva offrirgli appagamento, e rifugiarsi nell'intellettualità ». Con tutta la sua grandezza, che nessuno come Hegel ha messo in rilievo, « lo Scetticismo è anch'esso una delle manifestazioni della decadenza della filosofia e del mondo ». Ci piace immaginare Agrippa in questa solitudine, al pari, in fondo, dell'imperiale stoico Marco Aurelio. Il suo discorso filosofico, per usare un'espressione dello Hegel (*ivi*, p. 544) inoculava « all'infinito la rogna per poterlo grattare ».

5. Basterà passare in rassegna, nel prezioso indice di Karel Janáček (Lipsiae, 1962), le voci διαφωνία, διάφωνος e διαφωνῶ (pp. 70-1), ἄπειρος (p. 134), πρός τι (pp. 194-5), ὑπόθεσις (p. 239) e διάλληλος (p. 66) per rendersi conto della frequenza della tropologia speculativa di Enesidemo nell'empirico Sesto.

6. Parafraso l'espressione di Claudio Tolomeo (*Tetrab.* I, 214), che ad entrambi questi metodi di ricerca preferiva, nonostante ogni incrostazione astrologica, il φυσικῶς σκέπτεσθαι, applicando in chiave più marcatamente anti-empirica la distinzione aristotelica (*De gen. et corr.* I, 2, 316a 11) « tra quelli che eseguono l'indagine su basi fisiche e quelli che l'eseguono su basi astrattamente logiche ».

7. Cfr. *Pyrrh. hyp.* I, 177, ove si parla di un ποικιλώτερον ἐλέγχειν come fine del contributo arrecato da Enesidemo. In realtà non si trattava affatto di introdurre maggiore varietà in una tropologia che era già abbastanza rapsodica, e lo stesso Empirico ne dà una conferma nel riprodurre o nel far lui l'articolazione dei cinque tropi in *Pyrrh. hyp.* I, 170 segg. Il Dal Pra, che (*Lo scetticismo greco*, p. 420) non esclude l'attribuzione allo stesso Agrippa della suddetta articolazione, rileva giustamente l'intento sintetico e deduttivo di questa tropologia (*ivi*, p. 424), parla di essa come di un abbozzo sistematico « delle condizioni formali del dommatismo, in termini non empirici, ma sistematici » (*ivi*, p. 425), la considera come lo sforzo « forse il più rilevante ed efficace »

circa due millenni – il plauso di Hegel che non solo considerò quei tropi come il vertice della scepsi antica, ma li usò come una valida arma contro i filosofi moderni e in particolare contro l'infinità «cattiva» di Kant e di Fichte, contro il sapere immediato di Schelling e contro gli Scettici del suo tempo – soprattutto contro lo Schulze[8] – che, a parer suo, non avevano l'ala filosofica di quelli antichi.

La vita che circola all'interno dei tropi di Agrippa e che Sesto – forse ispirandosi all'innominato predecessore – sa mettere acutamente in rilievo nel mostrare che ognuno di quei tropi può essere virtualmente il principio e la fine di ogni argomentazione scettica, è il dono più prezioso venuto a noi, quasi magicamente, da un indirizzo filosofico che, ormai ricco di esperienze e di lotte secolari, si avviava al suo compimento e stava per trovare la sua *summa sceptica* nell'opera di Sesto Empirico.

I cinque tropi «speculativi» (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* I, 164-179)

164 Gli Scettici più recenti[1] ci trasmettono come tropi della sospensione del giudizio i cinque seguenti: primo, quello che si basa sulla discordanza; secondo, quello che rimanda all'infinito; terzo, quello che si basa sulla relazione; quarto, quello ipotetico; quinto il diallelo.

165 ⟨I tropo⟩ Il tropo che si basa sulla discordanza è quello secondo cui, a proposito di un oggetto che ci proponiamo di

compiuto dallo Scetticismo greco per articolare «in termini universali e formali» la propria sfiducia (*ivi*, p. 426) e vede ormai nell'epoché di Enesidemo e di Agrippa «il criterio di fondazione esplicita dello Scetticismo» (*ivi*, p. 428). Questa ricca messe di rilievi fatti dal nostro maggiore studioso dello scetticismo antico elimina il vecchio errore del Ritter, che nella sua *Storia della filosofia antica* (Tomo IV, p. 230 della trad. francese del Tissot) aveva parlato di mancanza d'ordine e di metodo nell'esposizione dei tropi agrippei, dà una dimostrazione del perché ci sia tra questi tropi quella «sorte d'enchaînement logique» di cui aveva parlato il Brochard (*Les sceptiques grecs*, p. 301), ci fa capire anche quel rapporto tra i cinque tropi di Agrippa e gli otto aitiologici di Enesidemo cui aveva accennato lo Hirzel (*Untersuch. zu Cic. phil. Schriften*, III, p. 130) e dà – una buona volta – ragione, pur senza farne il nome, allo Hegel.

8. Allo Schulze, che contaminava con Kant l'autentico Enesidemo, intendeva alludere il filosofo di Stoccarda quando scriveva: «Oggi si preferisce asserire e si parla di fatti di coscienza» (*Lez. sulla St. della Fil.*, II, p. 535).

1. Ossia quelli posteriori ad Enesidemo: in particolare Agrippa (cfr. DIOG. LAERT. IX, 88-89).

spiegare, noi veniamo a scoprire che si è sviluppata una controversia priva di soluzione tanto nella vita ordinaria quanto tra i filosofi, e a cagione di questa controversia noi, non essendo in grado di scegliere o di rigettare alcun punto di vista, approdiamo alla sospensione del giudizio.

166 ⟨II tropo⟩ Il tropo che si fonda sul regresso all'infinito è quello nel quale noi diciamo che ciò che viene addotto come prova di un oggetto che ci siamo proposti di spiegare, ha bisogno esso stesso di un'altra prova, e questa ancora di un'altra, e così all'infinito, sicché, non avendo noi da dove dare inizio alla nostra argomentazione, ne consegue la sospensione del giudizio.

167 ⟨III tropo⟩ Il tropo che si basa sulla relazione, come abbiamo detto precedentemente [2], è quello in cui l'oggetto appare tale o talaltro in relazione al giudicante e alle altre cose che insieme con l'oggetto vengono contemplate, ma noi ci asteniamo dal giudicare quale esso sia in relazione alla sua naturale essenza.

168 ⟨IV tropo⟩ Il tropo che deriva da un'ipotesi si ha quando i Dommatici, costretti al regresso all'infinito, prendono come punto di partenza un qualcosa che essi non stabiliscono mercé un'argomentazione, ma che reputano di dover assumere per concessione, in maniera semplice e senza dimostrazione.

169 ⟨V tropo⟩ Il tropo del diallelo viene a risultare quando la cosa che dovrebbe essere capace di confermare l'oggetto di un indagine, ha essa stessa bisogno della prova derivante dall'oggetto dell'indagine: in questo caso noi, non potendo assumere nessuna delle due cose per stabilire l'altra, sospendiamo il giudizio su entrambe.

La possibilità di riportare ogni oggetto di indagine a questi tropi sarà da noi, in breve, illustrata nel modo seguente.

170 L'oggetto che ci proponiamo di indagare è o sensibile o intellegibile, ma, qualunque delle due cose esso sia, soggiace a controversia: difatti alcuni [3] affermano che sono vere solo le cose sensibili, altri [4] solo le intellegibili, altri [5] in parte le sensibili e in parte le intellegibili. Diranno allora che questo disaccordo può o, piuttosto, non può aver soluzione? Se di-

2. In *Pyrrh. hyp.* I, 135 segg.
3. Ad es. Protagora ed Epicuro.
4. Ad es. Democrito e Platone.
5. Ad es. Peripatetici e Stoici.

ranno che non può averla, noi affermiamo che bisogna sospendere il giudizio, giacché, a proposito di cose che permangono in disaccordo privo di soluzione, non è, ovviamente, possibile fare asserzioni. Se, invece, diranno che il disaccordo si può
171 risolvere, vogliamo sapere da dove la soluzione giungerà. Ad esempio, l'oggetto sensibile (su questo, infatti, fonderemo in primo luogo la nostra argomentazione) verrà giudicato da parte di un sensibile o di un intellegibile? Se da parte di un sensibile, poiché stiamo indagando proprio sui sensibili, anche quello avrà bisogno di un altro oggetto che lo convalidi. E se anche quest'altro sarà sensibile, avrà bisogno, a sua volta, di un altro
172 oggetto che lo convalidi, e ciò continuerà all'infinito. Se, invece, il sensibile avrà bisogno di essere giudicato da un intellegibile, allora, poiché c'è disaccordo anche a proposito degli intellegibili, anch'esso, essendo intellegibile, avrà bisogno di giudizio e di prova. E da dove andrà a desumere questa prova? Se da un intellegibile, andrà a cascare ugualmente nell'infinito; se da un sensibile, allora, poiché per provare un sensibile è stato assunto un intellegibile e per provare un intellegibile è stato assunto un sensibile, entrerà in campo il tropo del diallelo.
173 Se, poi, chi sta disputando con noi, per evitare questi risultati, reputerà di assumere per mera concessione e senza dimostrazione una qualche cosa allo scopo di dimostrare certe sue successive assunzioni, entrerà in ballo il tropo dell'ipotesi, che non ammette via di scampo [6]. Se, infatti, chi formula un'ipotesi merita credito, noi, ogni qualvolta formuleremo l'ipotesi opposta, non saremo meno meritevoli di credito. E se chi formula un'ipotesi ipotizza un qualcosa di vero, lo rende sospetto per il solo fatto che lo assume in via ipotetica e non già in virtù di un'argomentazione; se, invece, ipotizza qualcosa di falso, il sostegno delle sue argomentazioni risulterà di pasta
174 frolla. E se l'ipotizzare dà un certo contributo alla prova, si ipotizzi, in tal caso, lo stesso oggetto dell'indagine e non già qualche altra cosa che sia un semplice mezzo per dar conferma all'oggetto della nostra discussione; se, invece, è assurdo ipo-

6. In modo più ampio e dettagliato il concetto di ipotesi è discusso e smantellato da Sesto con intento anti-matematico in *Adv. math.* III, 6-17 ed a scopo anti-logico in *Adv. log.* II, 372-378.

tizzare l'oggetto su cui stiamo indagando, sarà assurdo assumere per ipotesi anche quello che lo trascende.

Inoltre, che tutte le cose sensibili siano relative, è evidente: 175
esse, infatti, sono in relazione con chi prova una sensazione. Risulta, pertanto, manifesto che, qualunque oggetto sensibile ci venga proposto, è agevole riportarlo ai cinque tropi.

Ragionamenti simili ai precedenti faremo anche a proposito degli intellegibili. Se, infatti, si dirà che essi sono oggetto di un disaccordo insolubile, sarà bella e assicurata la necessità di sospendere il giudizio. Se, invece, il disaccordo ammetterà 176
una soluzione, allora, nel caso che esso sia risolto per mezzo di un intellegibile, sconfineremo all'infinito; nel caso, invece, che esso sia risolto da un sensibile, cascheremo nel diallelo: infatti il sensibile, essendo a sua volta controverso e non potendo essere di per sé giudicato a causa del regresso all'infinito, avrà bisogno dell'intellegibile, come anche quest'ultimo avrà bisogno del sensibile. Per questi motivi, chi fa un'asser- 177
zione per ipotesi, ancora una volta, cade in assurdità.

Inoltre, gli intellegibili sono relativi: infatti hanno il nome di intellegibili in relazione all'intelletto [7], e se avessero le proprietà naturali che in merito a loro si va dicendo, non vi sarebbe disaccordo su di essi. Così anche l'intellegibile viene riportato ai cinque tropi; ragion per cui siamo costretti, in ogni caso, a sospendere il giudizio sull'oggetto che ci proponiamo di indagare.

Suppergiù questi sono i cinque tropi trasmessi dai pensatori scettici più recenti; e costoro li espongono non con l'intento di estromettere i dieci tropi «antichi» [8], ma per fare una più variegata confutazione della frettolosità dei Dommatici utilizzando tanto gli uni quanto gli altri.

Ci trasmettono [9] anche altri due tropi della sospensione 178
del giudizio.

Poiché, invero, tutto quello che viene appreso sembra

7. L'argomentazione era stata ampiamente usata già da Aristotele (*Metaph.* I, XIII, XIV *passim*) per demolire l'idealismo platonico.

8. Ossia quelli attribuiti ad Enesidemo ed esposti da Sesto in *Pyrrh. hyp.* I, 36 segg.

9. Da sottintendere, come soggetto, «gli Scettici più recenti»: lo stesso Agrippa (Saisset, *Le scepticisme*, p. 225) o, meglio, alcuni suoi seguaci (Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, pp. 427-8) o Menodoto (Ritter e Zeller).

essere appreso o di per sé o in base ad un'altra cosa, essi ⟨facendo presente che un qualcosa⟩ [10] non viene appreso ⟨né di per sé né in base ad un'altra cosa⟩, reputano di introdurre il dubbio su tutto. E che nulla venga appreso di per sé – essi dicono – risulta evidente dal disaccordo che è scoppiato, a parer mio, presso i fisici circa tutte le cose sensibili e quelle intellegibili: disaccordo che è privo di soluzione, non potendo noi servirci né di un « criterio » sensibile né di uno intellegibile [11], per il fatto che, qualunque criterio noi eventualmente assumiamo, essendo esso oggetto di disaccordo, risulterebbe scre-
179 ditato. D'altra parte, essi non concedono che si apprenda qualcosa neppure in base ad altro, per il motivo seguente. Se, invero, ciò-in-base-a-cui-si-apprende-qualcosa avrà sempre bisogno di essere appreso in base a qualche altra cosa ancora, si casca o nel tropo del diallelo o in quello del regresso all'infinito. Se, infatti, uno vorrà assumere che un qualcosa-in-base-a-cui-l'altra-cosa-viene-appresa venga esso stesso appreso di per sé, verrà bloccato per i motivi anzidetti dal fatto che nulla viene appreso di per sé. Ma noi siamo dubbiosi circa il modo in cui un oggetto controverso possa essere appreso ⟨o⟩ [12] di per sé o in base ad altro, e il nostro dubbio è dovuto al fatto che non è manifesto il « criterio della verità » o dell'apprendimento [13] e al fatto che i « segni » – anche a non voler tirare in ballo la « dimostrazione » – vengono confutati in modo travolgente, come verremo ad acclarare nei trattati che seguono [14].

Basta, pertanto, aver detto tutto questo – almeno per ora [15] – anche a proposito dei « tropi » della sospensione del giudizio.

10. L'integrazione proposta dal Mutschmann è suggerita dalla traduzione latina e da col. 80, 15. Bekker.

11. Come già aveva rilevato Enesidemo (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 40-54).

12. L'aggiunta è del Mutschmann in base alla traduzione latina.

13. Sulle aporie dell'apprendimento Sesto insiste in *Pyrrh. hyp.* III, 252 segg., in *Adv. math.* I, 9 segg. e in *Adv. eth.* 224 segg.

14. In *Pyrrh. hyp.* II, 96 segg. e in *Adv. log.* II, 141 segg.

15. Questa precisazione ci induce a credere ad un proposito sestiano di dare ulteriori sviluppi alla tropologia. Ma, mentre nelle opere ulteriori gli altri temi vengono ampiamente sviluppati nei contenuti e nella forma, la tropologia, pur riccamente applicata, non viene più trattata *ex professo*.

FAVORINO

Nel suo aspetto più rigorosamente speculativo lo Scetticismo non poteva aver facile accesso tra le persone di media cultura, le quali erano attratte, invece, dall'Epicureismo e dallo Stoicismo, donde potevano attingere, anche se in maniera mitizzante, una certa fede, una qualche ragione per vivere e un insieme di precetti per dare un qualche assestamento ai propri pensieri. Tuttavia secoli di meditazione scettica non potevano non avere le loro ripercussioni anche nella ricca e variopinta repubblica letteraria ellenistico-romana; e se è vero – come avrebbe detto Lutero – che *Spiritus Sanctus non est scepticus* [1], è anche vero che uno scettico disincantato serpeggia di frequente nella *vox populi* e in quei fenomeni letterari che la riflettono in raffinate maniere e con linguistiche squisitezze.

A favore della diffusione dello Scetticismo militavano un certo « illuminismo » inteso a canzonare gli « errori popolari degli antichi », la splendida forma letteraria con cui gli Scettici – specialmente quelli di provenienza accademica – adornavano le loro argomentazioni, la trattazione acutamente problematica di cose della vita e della cultura ordinaria (quali l'esistenza e l'essenza degli dei, la loro influenza o meno sulle umane opinioni, il significato delle leggi e della giustizia e il valore delle costumanze, il dilemma del destino e della libertà); a tutto ciò si aggiunge quella « coscienza abietta » da nipote di Rameau che, per dirla con lo Hegel, è sempre pronta a demitizzare ogni ideale senza saper costruire nulla di positivo.

L'apparenza di questa cultura – soprattutto di carattere retorico-letterario – era quella dell'eclettismo, come si evince dai dibattiti accademici dell'età ciceroniana; ma proprio l'eclettismo, nella sua illusione di saper cogliere il meglio dei vari indirizzi filosofici, finiva col neutralizzarli tutti. Del resto, ancora ai nostri giorni, quale uomo comune non crede di saperla lunga e non sorride, beato della sua

1. L'espressione usata dal riformatore tedesco nel *De servo arbitrio* per colpire Erasmo, che al pari dello scettico Carneade difendeva il libero arbitrio, è ricordata anche dal Long (*Hellenistic Philosophy*, p. 244).

dotta ignoranza, di fronte alla ridda lucianea dei filosofi all'incanto e alla filastrocca delle loro contraddittorie opinioni? [2]

La prova più illustre di questo stato d'animo retorico-letterario è, nel suo insieme, la ricca produzione « filosofica » di Cicerone, il cui eclettismo s'identifica spesso con una scepsi camuffata, quando la grazia letteraria prende il sopravvento su quella filosofica. E i Romani, che erano propensi a *philosophari sed paucis* ed a condire di aceto satirico la loro ripulsa nei riguardi della pura teoresi, conservarono questo loro atteggiamento anche nell'età imperiale, da quando l'epicureizzante Mecenate dovette assecondare la politica religiosa del suo *princeps* e Orazio, scapolo impenitente, ebbe a scrivere il *Carmen saeculare* in appoggio alle leggi demografiche augustee, fino a quando, dopo lunghe perplessità, Diocleziano prese la tremenda risoluzione dello sterminio totale del Cristianesimo. In sostanza la scepsi si aggirava per i palazzi imperiali e per le splendide ville dei dominatori del mondo e un loro emblematico procuratore chiedeva quasi distrattamente al povero Re dei Giudei: « *Quid est veritas?* ».

In questo cosmo culturale, nel quale le molteplici fedi religiose e filosofiche si accavallavano fino al punto da dissolversi tutte, va anche spiegata la seducente personalità di Favorino di Arelate (80 circa-160 circa d. C.) [3]. Il suo ermafroditismo non solo sessuale ma anche intellettuale, la sua sottilissima sensibilità e la varietà dei suoi interessi culturali, avvolti da un brillante e ricercato atticismo, riflettevano tutto ciò che lo Scetticismo poteva suggerire ad uno spirito ricco e versatile e, nello stesso tempo, povero e infecondo. Amico del grande Plutarco [4], che con maggiore vigore di lui meditò

2. Il brillante dialogo di Luciano *Vitarum auctio*, quantunque neppure lo schiavo Pirria, rappresentante del Pirronismo, vi faccia una bella figura, è quasi la descrizione satirica del tropo della διαφωνία.

3. Entro questi termini è fissata l'esistenza di Favorino dal Barigazzi (FAVORINO DI ARELATE, *Opere*, pp. 10-1).

4. Nei suoi più importanti scritti filosofici Plutarco si rifece di frequente alla scepsi accademica. Parecchie argomentazioni anti-stoiche di *De Stoicorum repugnantiis*, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, *Stoicos absurdiora poetis dicere* e anti-epicuree di *Adversus Coloten*, *Contra Epicuri beatitudinem* e *De latenter vivendo* ripropongono quei temi che Arcesilao e Carneade avevano trattato contro Zenone, Crisippo, Antipatro, Epicuro e altri pensatori del Portico e del Giardino. Plutarco, però, non si appagò di leggere solo le fonti accademiche (soprattutto il prolifico Clitomaco), ma conobbe direttamente gli autori che egli criticò attenendosi alla metodologia accademica, come ha precisato lo Ziegler (*Plutarch*, in « RE », XXI, 1 (1951) coll. 636-692, trad. it., Brescia, 1965, soprattutto pp. 145-61). E fu proprio il bicipite corso dell'Accademia ad indicargli due vie da percorrere: quella del dommatismo di fronte alle verità fondamentali di ordine etico-religioso e quella dell'ἐποχή di fronte alla massima parte di altri grandi o piccoli problemi, come fu già rilevato dallo Schroeder nel suo *Plutarchs Stellung zur Skepsis* e come è stato riconfermato dallo Ziegler (*op. cit.*, p. 362). Ma anche in questi problemi

su questioni di alta filosofia pure senza essere un vero e proprio filosofo, Favorino rimase sostanzialmente un « sofista » secondo il significato che la cultura del tempo conferiva a questo antico termine, e la maggior parte delle sue erudite e graziose disquisizioni in ogni campo dello scibile erano, in definitiva, λόγοι φιλοσοφούμενοι alla maniera di quelle del suo maestro Dione di Prusa[5].

Una buona decina di opere favoriniane[6] toccava da vicino questioni filosofiche molto dibattute dagli Scettici, suscitando consensi e dissensi anche presso persone fornite di più autentica mentalità filosofica e scientifica che, forse, lo prendevano fin troppo sul serio anche quando miravano a stroncarlo[7]. Queste opere « filosofiche »

di vario ordine egli si accostò agli Stoici più di quanto si possa credere, persino nella difesa dell'astrologia e del suicidio ragionevole, mentre, come accadeva anche a Favorino, l'amore della conoscenza lo induceva a nutrire il più vivo interesse per la scuola peripatetica. In definitiva lo Scetticismo fu una delle tante componenti culturali della « filosofia » di Plutarco, ma non l'unica né la principale, e parecchi scritti filosofici del pensatore di Cheronea hanno notevole importanza dossografica, ma non possono avere un loro posto a parte in una raccolta scettica. Plutarco dedicò all'amico Favorino la sua indagine fisica *De primo frigido* (cfr. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 261-2) e, secondo il catalogo di Lampria (n. 131), gli indirizzò un'epistola sull'amicizia (cfr. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 54-5).

5. Il Reardon (*Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J. C.*, in particolare pp. 38-9, 205-6) sostiene che è già troppo se Favorino, con tutta la ricca produzione filosofica che di lui ci è stata tramandata, venga inserito tra gli *Halbphilosophen*; lo Zeller (*Die Philos. der Griech.*, III, 2, pp. 76-81) e il Goedeckemeyer (*Die Gesch. des griech. Skept.*, pp. 248-57) gli assegnavano un posto molto secondario di mediatore nella storia dell'Accademia e dello Scetticismo. Ma proprio questa sua mediazione non dovette sembrare molto degna di rilievo, dal momento che Diogene Laerzio non lo citava tra i successori di Timone (cfr. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cic. phil. Schriften*, III, pp. 132 segg.). Circa i limiti di questa mediazione, sostenuta anche dal Burkhard (*Die ang. Herahlit-Nachfolge des skept. Aenes.*, pp. 19 segg.) e già rilevata dallo Zeller, che propendeva per il Pirronismo di Favorino, dallo Haas e dal Brochard (*Les sceptiques grecs*, pp. 327-30), che propendevano per il suo Accademismo, rinviamo all'ottimo profilo di Favorino filosofo tracciato dal Barigazzi (*op. cit.*, pp. 21-6).

6. Tra gli scritti « filosofici » di Favorino ricordiamo *De Socrate eiusque arte amatoria*, *De Platone*, *De ideis* (che forse si inserivano nella rinascita delle indagini dirette sui dialoghi platonici, come è provato, tra l'altro, dal *De animae procreatione in Timeo* di Plutarco), *Pyrrhoneorum troporum libri decem*, *Plutarchus sive de Academiae natura*, *De comprehensione directa* (in tre libri, ove si riprendeva l'antica polemica contro la dottrina stoica della rappresentazione), *Adversus Epictetum* (in forma dialogica e dove, come ci attesta Galeno in *De opt. gen. doc.*, I, figurava come personaggio Onesimo, un servo di Plutarco, e forse lo stesso autore, come suggeriva lo Hirzel in *Der Dialog*, II, p. 123), *Alcibiades* (in cui, tra l'altro, si sosteneva che neppure il sole è percepibile, cosa che faceva scoppiare Galeno), *Commentarii* o *Memorabilia* (che accanto alla *Omnigena historia* furono tra le fonti di Diogene Laerzio per la ricca varietà delle notizie sui filosofi dei più svariati indirizzi).

7. Ci riferiamo soprattutto al Galeno del *De optimo genere docendi*, il cui testo è stato studiato, riprodotto e tradotto per intero dal Barigazzi (*op. cit.*,

dovettero suscitare lo stesso effetto di quelle sue brillanti conferenze che gli procurarono strepitosi successi e gravi infortuni nella κοινή ellenistico-romana. Egli si sentiva seguace della scuola di Platone, del quale, forse, da convinto atticista, credeva persino di imitare la voce soave come « concento di gigli »[8] con la propria voce stridula, e cercava di attenuare le differenze che intercorrevano tra l'Accademia e quel Pirronismo che Enesidemo aveva rinvigorito[9]. Ma, nel

pp. 175-90 e *Sul de opt. gen. doc.*, « Studi italiani di filol. class. », XXVII-XXVIII, 1956, pp. 23-38) e dello scritto perduto *Pro Epicteto contra Favorinum* (ricordato da Galeno stesso in *De libr. propr.*, 11). Questi trattatelli furono quasi certamente *pamphlets* giovanili del grande medico-filosofo.

8. Secondo l'espressione timoniana riportata in DIOG. LAERT. III, 7 = fr. 7 Wach. = 30 Diels. Luciano (*Eunuch.* 7 e *Demon.* 12) insisteva con cattiveria sulle anomalie fisiche del retore, che venivano ricordate anche da Filostrato (*Vitae soph.* I, 8).

9. Aulo Gellio (XI, 5, 1-8), quasi certamente rifacendosi all'opera favoriniana sui dieci tropi pirroniani (cfr. L. MERCKLIN, *Die Citiermethode und Quellenbesetzung des A. Gellius in den N. A.*, « Fleck Jahrb. », Suppl. III, 1860, p. 676; L. RUSKE, *De A. Gellii N. A. fontibus quaestiones selectae*, Diss. Vratislavae, 1883, p. 55; BARIGAZZI, *op. cit.*, pp. 173-4), ci dà questa testimonianza del tentativo favoriniano di mediare i due indirizzi: « Quelli che noi chiamiamo filosofi " pirroniani " sono appellati σκεπτικοί con termine greco; il che significa suppergiù " ricercatori " (*quaesitores*) ed " osservatori " (*consideratores*) [il termine greco sarebbe, qui, παρατηρητικοί, cfr. METTE, *Parateresis, passim*]. Essi, infatti, non prendono alcuna determinazione e nulla stabiliscono, ma sono sempre nella fase della ricerca e dell'osservazione nel chiedersi che cosa mai, tra tutte, sia possibile distinguere e stabilire. Ed essi sono del parere che non vedono né ascoltano con chiarezza cosa alcuna, ma che sono soggetti a passioni e ad affezioni nella stessa guisa di " come se " vedessero ed udissero, ma dubitano anche sulla natura e sui modi di quelle stesse cose che producono in loro codeste affezioni, e rimangono sospesi in merito ad esse, e sostengono che la certezza e la verità di tutte le cose, poiché i segni del vero e del falso sono mescolati e confusi, sembrano così incomprensibili che ogni uomo, il quale non sia frettoloso e prodigo del proprio giudizio, dovrebbe fare uso delle seguenti parole di cui si tramanda facesse uso Pirrone, fondatore di codesta filosofia: " questa faccenda sta non più in questo modo che in quello o, meglio, essa non sta in nessuno dei due ". Essi dicono che è impossibile conoscere e percepire i segni (*indicia*) e le autentiche proprietà di ciascuna cosa e si sforzano di insegnarlo e di mostrarlo in molti modi. Su questo argomento anche Favorino ha composto, con molta sottigliezza ed argutezza, dieci libri, da lui intitolati *Tropi pirroniani*. C'è poi una questione vecchia e già trattata da molti scrittori greci, se, cioè, intercorra una qualche differenza e quanto grande questa sia tra i filosofi pirroniani e quelli dell'Accademia. Tanto gli uni quanto gli altri, infatti, son chiamati " scettici ", " efettici ", " interdizionisti " [ἀπορρητικοί in Barigazzi ma in Marres e in Rolfe ἀπορητικοί (= suscitatori di dubbio) in conformità con SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 7], poiché vuoi gli uni vuoi gli altri nulla affermano e credono che nulla venga compreso. Essi dicono, però, che da tutte le cose vengano prodotte, in un certo qual modo, rappresentazioni (*visa*) che essi chiamano φαντασίας, non in conformità con la natura stessa della cosa, ma secondo l'affezione dell'anima o del corpo di coloro presso cui quelle rappresentazioni pervengono. Pertanto essi dicono che, in generale, tutte le cose che mettono in moto i sensi degli uomini fanno parte dei " relativi " [τῶν πρός τι]. Questo termine sta a significare che non esiste alcuna cosa che abbia una sua propria consistenza o che

suo profondo, Favorino non era né un pirroniano né un accademico, bensì un brillante erudito mosso da continua curiosità. La meraviglia, che Aristotele aveva considerata come lo stimolo di ogni ricerca filosofica, invece di diventare impegno indagativo, si attenuava in *omnigena historia* [10], secondo il titolo della sua opera più celebre, e lo induceva ora ad esaltare il profondo significato della preghiera [11], ora, invece, a negare persino l'esistenza del sole.

In definitiva, quello che Sesto Empirico avrebbe, dopo alcuni decenni, chiamato « costume scettico » [12] si manifestava in Favorino come « moda scettica », o forse sarebbe più esatto dire che quella maniera scetticheggiante, contrassegno di buona parte della tramontante civiltà classica, trovò la sua più vivace espressione in questo brillante « philosophe » celta tutto permeato di ellenismo in una cornice romana che potremmo definire precorritrice del tardo impero.

Delle numerose testimonianze favoriniane, esemplarmente raccolte dal Barigazzi, riportiamo la conferenza *Contro i Caldei*, tramandataci da Aulo Gellio [13], che fu costante ammiratore del sofista di Arelate e ne compose una preziosa messe di ricordi. Questo λόγος φιλοσο-

abbia un proprio potere o una propria natura, ma che tutte si riferiscono certamente a qualche altra e sembrano tali quale è il loro aspetto esteriore nel momento in cui appaiono e quali vengono prodotte presso i nostri sensi, ove esse sono pervenute, non presso sé stesse, donde si sono dipartite. Benché, però, queste cose le dicano in maniera simile tanto i Pirroniani quanto gli Accademici, tuttavia si è reputato che costoro differiscano tra di loro sia per certi altri motivi sia soprattutto perché gli Accademici comprendono almeno quello stesso non-poter-comprendere e quasi determinano quel non-poter-determinare, mentre i Pirroniani dicono che non sembra affatto in alcun modo vero neppure quello stesso fatto-che-niente-sembra-essere-vero ». Da rilevare che la testimonianza di Gellio coincide grosso modo con la celebre distinzione fatta da Sesto nell'*ouverture* degli *Schizzi*.

10. Non è da escludere che il titolo e i contenuti della più famosa opera di Favorino abbiano una qualche affinità con quella ἱστορία che costituiva, come presto vedremo, uno dei capisaldi della metodologia medico-empirica, e forse anche per questo motivo Galeno, che da poco si era staccato dai propri maestri empirici, aguzzava le armi pretendendo dal povero Favorino una impossibile coerenza filosofica specialmente dopo le accentuazioni scettico-radicali che forse caratterizzarono l'ultima fase della superficiale *Entwicklung* dell'Arelatese.

11. Nel *De prece*, che forse fu un λόγος φιλοσοφούμενος di Favorino analogo a quello dallo stesso titolo di Massimo di Tiro (fr. 5 Hobein), l'autore si rifaceva a Platone (*Legg.* 687e, *Euthyphr.* 14e, *Phaedr.* 279b, *Alcib.* II, 148a segg.) che aveva riservato al solo filosofo la possibilità di pregare (cfr. BARIGAZZI, *op. cit.*, pp. 152-3, anche per i riferimenti all'analogo pensiero di Plutarco).

12. *Adv. log.* I, 443; II, 159-161; *Adv. phys.* I, 219, 311, II, 6.

13. Mi sono attenuto al testo riportato dal nostro studioso come fr. 3 (pp. 142-8) ed ho anche tenuto conto del testo e della traduzione inglese di J. C. Rolfe (*The Attic Nights of A. G.*, London-Cambridge Mass., 1961).

φούμενος di Favorino si inserisce nella ricca trattatistica scettica che va da Carneade al *pamphlet* di Sesto Empirico *Contro gli Astrologi* [14].

Contro i Caldei (AULO GELLIO, XIV, I = fr. 3 Barigazzi)

1 Contro quelli che si vanno chiamando « Caldei » e « Genetliaci » e che professano di poter predire il futuro in base al movimento e alla posizione delle stelle, ho ascoltato direttamente una volta, a Roma, una conferenza del filosofo Favorino
2 in lingua greca e in uno stile ammirevole e brillante [1]. Non sarei in grado, però, di dire se egli la pronunciò per tenere in esercizio il suo ingegno – e non certo per esibizionismo – oppure perché egli la pensasse così per davvero e in seguito a meditato giudizio. Appena uscito dall'audizione ho preso subito nota, per quel che potevo ricordare, dei punti principali dei temi e degli argomenti da lui addotti: essi avevano, presso a poco, il seguente tenore.

Codesta « dottrina » dei Caldei non ha un passato tanto remoto quanto essi pretendono di far apparire, e i loro fondatori e propugnatori non sono affatto quelli che essi tramandano, ma questa sorta di trucchi e di mariolerie fu ideata da scrocconi e da gente che tentava di guadagnarsi da vivere con
3 le proprie menzogne. E costoro, vedendo che certi fenomeni terrestri e ben noti agli uomini si producono per influsso e per spinta dei corpi celesti (come, ad esempio, il fatto che l'oceano, come se fosse in società con la luna, si rattrappisce e rinvigorisce

14. Le ragioni di questa secolare insistenza dei filosofi contro l'astrologia sono brillantemente precisate da Franz Cumont (*Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari, 1967, pp. 191 segg.). Lo stizzoso Giovenale con molta efficacia colpiva così una matrona: « Si prurit frictus ocelli angulus, inspecta genesi collyria poscit »; ma per i filosofi, in realtà, non si trattava solo di colpire un andazzo generale di imperatori, di pensatori e di vario volgo, bensì di difendere l'uomo dal determinismo che era patrocinato, fra l'altro, anche da questa « sorella bastarda della scienza », come il Frazer ebbe a definire l'astrologia al pari della magia.

1. Le argomentazioni di Favorino, che spesso ricordano quelle di Cicerone (*De divin.* II, *passim*), si ispirano anche ad altre fonti che probabilmente furono in parte accademiche (Clitomaco), in parte stoiche (Panezio). Per le numerose coincidenze con analoghe argomentazioni di Filone di Alessandria, di Sesto Empirico e di Plutarco cfr. BARIGAZZI, *op. cit.*, p. 147.

insieme con essa), proprio di qui, ovviamente, presero lo spunto per indurci a credere che tutte le umane faccende – piccole o grandissime che siano –, quasi legate agli astri e alle costellazioni, ne siano guidate e sorrette. Ma, a dir poco, è sciocco ed 4
assurdo credere che, siccome la marea dell'oceano si svolge in corrispondenza col corso della luna, anche la vertenza giudiziaria che uno ha, per caso, con i vicini per una conduttura d'acqua o con i coinquilini per una parete in comune abbia le sue redini nel cielo e venga governata da questo. E ciò, secondo 5
Favorino, quantunque possa pure accadere mercé una potenza e una ragione divina, non potrebbe essere compreso e percepito da un'umana intelligenza, per quanto grande questa sia, nella così breve e angusta durata della nostra vita. Soltanto poche cose, comunque, vengono congetturate, per usare la sua stessa espressione, παχυμερέστερον (vale a dire *grosso modo*) senza alcun fondamento scientifico, ma in maniera confusa, vaga e arbitraria, come vede da lontano la pupilla dei nostri occhi offuscati dalla distanza che intercorre tra loro e gli oggetti: verrebbe, infatti, eliminata la principale differenza che sussiste 6
tra gli dei e gli uomini, se questi ultimi avessero la prescienza di tutte le cose future.

Del resto, la stessa osservazione degli astri e delle costella- 7
zioni, che costoro vanno dicendo essere il fondamento della loro « scienza », secondo Favorino non poggia su alcuna certezza. Infatti – egli soggiungeva – se i primi Caldei, che abi- 8
tavano in aperta campagna, guardando i movimenti e le orbite, le separazioni e le congiunzioni delle stelle, si limitarono ad osservarne gli effetti, questa loro « dottrina » potrebbe pure passare, ma esclusivamente sotto quell'inclinazione del cielo sotto la quale allora i Caldei vennero a trovarsi: difatti è impossibile – egli proseguiva – che il metodo osservativo dei Caldei permanga valido, qualora lo si voglia usare sotto regioni celesti diverse. Chi è che non vede infatti – egli annotava – la grande varietà delle zone e dei cerchi celesti dovuta all'inclinazione e alla convessità della terra? Pertanto le medesime 9
stelle, ad opera delle quali essi sostengono riscontrarsi tutti gli accadimenti divini ed umani, come non causano dappertutto geli e calure, ma mutano e variano e provocano nel medesimo tempo serenità in un luogo e violente burrasche in un altro,

così dovrebbero produrre una sorta di avvenimenti e di affari tra i Caldei, un'altra tra i Getuli, un'altra presso il Danubio
10 e un'altra presso il Nilo. È, infatti, un'incongruenza ritenere che, mentre persino la massa e la condizione della vastissima atmosfera non rimangono identiche a seconda che si trovino sotto una o sotto un'altra inclinazione del cielo, negli umani affari, invece, codeste stelle diano sempre la stessa indicazione da qualsivoglia punto della terra esse vengano osservate.

11 Oltre a ciò, Favorino si mostrava stupito del fatto che qualcuno ritenesse acclarato con certezza che quegli astri, i quali, secondo la tradizione, furono osservati da Caldei e da Babilonesi o da Egiziani e che molti chiamano « erranti » e Nigidio « vagabondi »[2], non siano in numero maggiore di quel
12 che comunemente si dice: egli, infatti, non escludeva la possibilità dell'esistenza anche di altri pianeti altrettanto influenti senza i quali non si potrebbe completare un'osservazione esatta ed ognora valida: pianeti che, comunque, gli uomini non riuscirebbero a distinguere a causa dell'eccesso del loro splendore
13 e della loro distanza. Del resto, alcuni astri – egli soggiungeva – sono visibili da certe determinate zone terrestri e sono noti agli abitanti di quelle zone, ma non vengono visti da nessun'altra parte della terra e agli altri uomini sono completamente sconosciuti.

14 Ma[3] pur ammettendo – egli proseguiva – che si dovrebbero esclusivamente osservare questi nostri astri e solamente da una parte della terra, quale fu, in fin dei conti, il termine di questa osservazione e quali periodi di tempo son sembrati sufficienti per rendersi conto delle preindicazioni offerte dalle congiun-
15 zioni o dalle orbite o dalle traslazioni degli astri? Infatti, se si è dato inizio ad un'osservazione in modo tale da calcolare in quale stato e in qual forma e in quale posizione delle stelle è avvenuta la morte di qualcuno, e se, in un secondo momento, si fossero annotati la sua fortuna fin dall'inizio della vita, il comportamento di costui, il suo ingegno e le circostanze delle sue attività e dei suoi affari e, alla fine, anche il termine della

2. L'inciso, che a parere del Barigazzi è di Gellio, si ispira con molta probabilità a VARR. *De imag.* II, 10.

3. I §§ 14-18 presentano notevoli affinità con CIC. *De divin.* II, XLVI, 97 e con SEXT. EMP. *Adv. math.* V, 105.

sua vita, e se tutte queste cose venissero trascritte nel modo in cui sono realmente avvenute, e se si ritenesse che, dopo un lungo lasso di tempo, quando i medesimi astri venissero a trovarsi nello stesso luogo e nello stesso stato, le medesime cose accadranno a quelli che saranno nati in quel medesimo tempo, se insomma – egli soggiungeva – l'osservazione ha avuto inizio 16
in siffatto modo, e con siffatto metodo osservativo si è formata una sorta di « scienza », tutto ciò non può in nessun modo andare avanti. Ci dicano, infatti, entro quanti anni o, piuttosto, 17
entro quanti secoli, alla fine, codesto ciclo di osservazioni potrebbe essere completato. Ché anzi – affermava Favorino – 18
gli astrologi sono d'accordo nel ritenere che quegli astri che essi chiamano « erranti » e che sembrano determinare il destino di tutte le cose, ritornano al loro punto di partenza tutti quanti insieme e col medesimo corso solo dopo una serie infinita ed innumerevole di anni, di guisa che, in un evo così lungo, non potrebbero permettere alcuna continuità di osservazione e alcuna traccia di memoria letteraria. Ed egli pensava[4] che si 19
deve prendere in considerazione anche questo: che, cioè, altro sarà lo schieramento delle stelle nel primo istante in cui l'uomo viene concepito nel ventre materno e altro in appresso, allorché egli vien dato alla luce dieci mesi dopo, e chiedeva come mai si potrebbe coerentemente effettuare una dimostrazione diversa circa la medesima persona, dal momento che, come gli stessi astrologi reputano, la posizione e il corso sempre diversi delle medesime stelle assegnano sorti che sono tra loro diverse. Ma anche dal tempo delle nozze, cioè sin da quando comincia 20
l'attesa della prole, e persino durante l'unione del maschio con la femmina, secondo Favorino, si dovrebbe indicare con chiarezza, in base ad uno stabile e necessario ordine delle stelle, quale sorta di uomini e con quale fortuna viene generata; anzi, ancor molto prima, alla nascita stessa del padre e della madre, in base al loro oroscopo, si sarebbe dovuto fin da allora prevedere quali sarebbero stati i figli che essi avrebbero generato, e così via risalendo all'infinito. Di conseguenza, se codesta dottrina poggia su un qualche fondamento di verità, cento secoli fa o, meglio, al primo inizio del cielo e della terra e di lì

4. Per questo paragrafo cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* V, 55 segg.

in poi, attraverso una serie ininterrotta di indicazioni di generazione in generazione, codesti astri avrebbero dovuto mostrare già prima quale carattere e quale sorte abbia avuto chiunque nascesse ai nostri giorni.

21 Come mai, inoltre, si potrebbe credere – proseguiva Favorino – che la sorte e la fortuna predette dalla forma e dalla posizione di ciascuna stella siano destinate con certezza ad un solo individuo particolare e che la medesima posizione astrale venga ricomposta dopo una lunghissima serie di secoli, dal momento che gli indizi della vita e dei beni di fortuna di un medesimo uomo, in così breve scorcio di tempo, durante i singoli gradi dei suoi antenati e l'infinita serie delle successioni, presentano così spesso e con tanta frequenza la stessa identità
22 senza che sia identica la posizione delle stelle? Ché, se ciò è possibile e se si ammettono questa contraddizione e questa variazione attraverso tutte le epoche dell'antichità nell'indicare l'origine di quegli uomini che nasceranno in appresso, questa incongruenza sconvolge l'osservazione, e tutto il metodo della « scienza » viene a confondersi.

23 Ma Favorino riteneva come la cosa più insopportabile di tutte la credenza che siano mossi e influenzati dall'alto del cielo non solo i casi e gli accadimenti di ordine esteriore, ma anche gli stessi divisamenti degli uomini, le loro decisioni e le loro varie volizioni, appetizioni e recusazioni, le casuali e repentine attrazioni e repulsioni del loro animo persino nelle cose più banali. Così, ad esempio, il fatto che, putacaso, tu vuoi andare alle terme e poi non ci vuoi andare e poi, di nuovo, ci vuoi andare, sarebbe dovuto non ad un'incerta e mutevole agitazione dell'anima, bensì ad una necessaria congiuntura degli astri erranti: dal che consegue ovviamente che gli uomini non risultano essere, come si dice, λογικὰ ζῷα – ossia animali ragionevoli –, ma zimbelli e ridicole marionette, dal momento che non fanno nulla di loro volontà, di loro deliberazione, ma sotto la guida di stelle cocchiere.

24 E se gli astrologi affermano – continuava Favorino – che si sarebbe potuto predire se avrebbe vinto in battaglia il re Pirro oppure Manio Curio, perché una buona volta, a proposito dei dadi o delle pietruzze o del tavoliere, non osano dire quale

dei giocatori vincerà la partita? [5] O forse essi conoscono le grandi cose e ignorano le piccole, e queste ultime sono più difficili a capirsi delle grandi? Ma, se essi si arrogano la cono- 25
scenza delle grandi cose e affermano che queste sono più chiare e più comprensibili, allora io vorrei – egli soggiungeva – che mi rispondessero che cosa mai, in questa veduta d'assieme dell'intero universo, dinanzi a così potenti opere della natura, essi stimino grande negli affari e nelle fortune umane che pur sono tanto piccoli ed effimeri. E vorrei che mi rispondessero 26
anche su quest'altra cosa – egli diceva –: se è così piccolo e rapido l'istante in cui l'uomo, in sul nascere, riceve il suo destino, di guisa che in quello stesso momento più persone non possono nascere insieme nel medesimo cerchio del cielo sotto la stessa congiunzione, e se, appunto per questo, anche due gemelli non hanno lo stesso destino della vita, non essendo nati nel medesimo istante, io chiedo – egli insisteva – che mi rispondano come mai e con quale accorgimento quel corso del tempo trasvolante che a stento può essere afferrato dal pensiero essi riescono a raggiungerlo di proposito e ad investigarlo e a trattenerlo, mentre pur affermano che, in così vertiginoso susseguirsi di giorni e di notti, i più brevi attimi producono i massimi mutamenti.

Alla fine [6], poi, Favorino chiedeva quale risposta si potesse 27
dare contro la seguente argomentazione: che, cioè, individui di entrambi i sessi, di ogni età, venuti alla luce sotto movimenti astrali differenti, pur essendo tra loro molto distanti le regioni in cui nacquero, tuttavia tutti quanti sono periti insieme con il medesimo genere di morte a causa o di un terremoto o del crollo delle case o di espugnazioni di città oppure perché travolti dai flutti sulla medesima nave. Il che ovvia- 28
mente – egli osservava – non accadrebbe mai, se gli istanti della nascita assegnati ai singoli individui avessero ciascuno peculiari regolamenti. Ché, se essi rispondono – continuava 29
Favorino – che nella vita e nella morte di uomini nati in tempi

5. La presente argomentazione e ancor più quelle dei §§ 27-29 sembrano essere di schietta provenienza carneadea per l'accenno al calcolo delle probabilità.

6. Per i §§ 27-30 cfr. Cic. *De divin.* II, XLVII, 97; XLV, 95; Sext. Emp. *Adv. math.* V, 88-93. Una reminiscenza è in Augustin. *De civ. Dei* I, 6.

differenti possono pure accadere certi eventi che sono pari o almeno simili tra loro a causa di certe future congiunzioni astrali, allora perché non si potrebbero presentare, di tanto in tanto, alla nostra esperienza anche cose uguali tra loro, di guisa che, mercé questi concorsi e queste somiglianze astrali, verrebbero ad esistere insieme molti Socrati e Antisteni e Platoni uguali tra loro per genere, per forma, per ingegno, per comportamento, per tutto il corso della loro vita e per la loro morte?
30 Il che – egli concludeva – non può accadere assolutamente. Epperò gli astrologi non possono sfruttare in modo corretto quest'argomento contro le nascite diverse e le morti uguali degli uomini.

31 Diceva, poi, di esimerli dal rispondere anche a questa seguente sua istanza [7]: ossia, se il tempo e il modo e la causa della vita e della morte degli uomini e di tutte le umane cose fossero riposti nel cielo e presso le stelle, che cosa essi direbbero delle mosche e dei vermiciattoli e dei ricci di mare e di molti altri animaletti terrestri e marini? Nascerebbero, forse, anche questi sotto le stesse leggi degli uomini e perirebbero parimenti sotto le stesse? Ne conseguirebbe allora che o anche per i ranocchi e le zanzare i destini della nascita dipendono dai movimenti dei corpi celesti oppure, se i Caldei non la pensano così, non parrebbe esserci alcun motivo per cui quel potere degli astri fosse valido in relazione a tutte le altre cose.

32 Tutte queste argomentazioni di Favorino io ho riprodotte di scorcio in uno stile asciutto e disadorno e quasi digiuno. Ma egli, in modo conforme al suo talento e alla ricchezza ed eleganza dell'eloquenza greca, le prospettava con maggiore ampiezza, piacevolezza, brio e copiosità, e di tanto in tanto ci avvertiva di stare attenti che codesti sicofanti non si insinuassero a riscuotere il nostro credito in base al fatto che talvolta pare che essi buttino fuori a casaccio e diffondano talune
33 verità. Infatti – egli soggiunse – essi non dicono nulla che sia afferrabile, determinato e percepibile, ma, poggiando su labili e ambigue congetture, vanno brancolando passo passo tra il

7. Per le argomentazioni di questo paragrafo cfr. Cic. *De divin.* II, XLVII, 98; Sext. Emp. *Adv. math.* V, 94. Una reminiscenza è in Augustin. *De civ. Dei* I, 7.

vero e il falso come attraverso le tenebre [8] e, allora, o a furia di molti tentativi vanno ad imbattersi, all'improvviso, senza saperlo, nella verità oppure si fanno guidare dalla grande credulità di quelli stessi che li consultano, e con astuzia arrivano a quelle cose che sono vere e per questo motivo sembra che essi si accostino alla verità più facilmente in relazione ai fatti del passato che a quelli del futuro. Comunque tutto ciò che essi o alla cieca o con astuzia dicono in modo conforme al vero – diceva Favorino – non è neppure la millesima parte di tutte le altre loro menzogne...

Lo stesso Favorino, con l'intento di sviare e allontanare 35
i giovani da codesti « genetliaci » e da altra gente siffatta, che promette di rivelare il futuro tutto per mezzo di arti prodigiose, giungeva, con le seguenti argomentazioni, alla conclusione che in nessun modo ci si deve recare da costoro a consultarli: « Essi predicono eventi che saranno o avversi o prosperi. Se predicono prosperità e sbagliano, tu sarai infelice per la tua vana speranza. Se predicono avversità e mentono, tu sarai infelice per il vano timore. Se, invece, essi danno responsi veraci e se questi non sono prosperi, già da quel momento tu sarai infelice per il sentimento del tuo animo prima di esserlo a cagione del fato. Se promettono eventi felici e questi si verificheranno, allora gli svantaggi saranno certamente raddoppiati: infatti l'attesa del futuro ti stancherà col tenerti sospeso alla speranza, e la speranza stessa avrà fatto sfiorire anzitempo il godimento della futura gioia. Epperò in nessun caso si deve far ricorso a codesti individui che vanno presagendo il futuro ».

8. L'argomentazione, per certe affinità che presenta con quella contro la dottrina della rappresentazione comprensiva, sembra esplicitamente smascherare le contraddizioni degli Stoici, i quali da una parte negano credito all'opinione e dall'altra ammettono l'astrologia.

SCETTICISMO E MEDICINA

Fra le varie scienze che ebbero in Grecia la loro terra d'origine o di feconda adozione, la medicina, strettamente legata alla vita e alla salute dell'uomo, spesso si sviluppò in modo parallelo e talora persino all'unisono con la filosofia, specialmente quando quest'ultima assumeva carattere più marcatamente antropocentrico ed epochizzava certe problematiche che trascendevano l'essere umano nelle sue più concrete manifestazioni [1]. Quando già la medicina greco-romana aveva quasi esaurito il suo compito storico, Galeno, che pur intendeva inserire la sua « arte » in un vasto e organico sistema dell'intero scibile umano [2], sottolineava che « fine della medicina è la salute dell'uomo » [3]: egli desumeva questa sua semplice teleologia da tutto un procedimento storico-culturale che, partendo – come quasi tutti i lati della civiltà classica – da Omero, era passato sempre più da una fase magico-mitica ad una fase meno fantasiosa e più ricca di controllo scientifico e di conoscenze sperimentali.

Tuttavia la medicina, come a fatica si era svincolata dalla magia e dal mito, così a fatica si andò svincolando da certe ipoteche filosofiche che le impedivano un'autentica autonomia d'indagine e la costringevano a gravitare nell'orbita di qualche sistema oppure a ricorrere ad argomentazioni pur sempre filosofiche per divincolarsene [4], e, nel far ciò, l'arte medica da una parte riceveva stimoli

1. Si ricordi l'affinità tra la concezione socratica della filosofia come « cura dell'anima » (cfr. PLAT. *Apol.* 29d, 30d; *Prot.* 313a) e lo spirito profondamente scientifico che circola nel capolavoro ippocratico *L'antica medicina*, composto probabilmente tra il 430 e il 415 a. C., ossia in pieno umanesimo attico (W. JAEGER, *Paideia*, II, Firenze, 1954, pp. 49 segg.; IPPOCRATE, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, 1965, pp. 121 segg.).

2. Cfr. *Adhort. ad artes addisc.*, V, ove, in piena opposizione alla demolizione scettica fatta da Sesto Empirico in *Adv. math.*, Galeno dispone in cerchio intorno a Dio geometri, aritmetici, filosofi, medici, astronomi e grammatici.

3. GALEN. *De sectis*, I.

4. Cfr. A. CASTIGLIONI, *Storia della medicina*, pp. 113 segg.; H. E. SIGERIST, *Antike Heilkunde*, München, 1929; J. SCHUHMACHER, *Antike Medizin*. Erster Band. *Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin*, Berlin, 1940; B. GORDON, *Medicine throughout Antiquity*, Philadelphia, 1949; G. MONTALENTI, *Storia della Biologia e della Medicina* in *Storia delle Scienze*, coordinata

culturali e dall'altra veniva anche distratta dal suo lavoro e dalle sue peculiari ricerche. Come il fisico antico non sapeva newtonianamente guardarsi dalla metafisica o dalla polemica contro la metafisica e generalmente rimaneva un « filosofo della natura », così anche lo studioso di questioni mediche e spesso lo stesso medico militante poggiavano le loro conoscenze teoriche e anche i loro interventi pratici o su di una ἐπιστήμη che aveva come presupposto un orientamento metafisico oppure su una negazione dialettica di siffatta ἐπιστήμη e, quindi, su un necessario armamento di ordine logico-speculativo. Il medico, perciò, si sentiva spinto ad andare oltre la medicina, come il proverbiale calzolaio di Apelle andava « ultra crepidam », ed una prova di ciò è data dalla costituzione del composito *Corpus hippocraticum*, così ricco di indagini scientifiche ancora oggi attuali ed anche così contaminato dalla presenza di elementi estranei sia al genio di Ippocrate sia alla stessa scienza medica [5].

D'altra parte, però, poiché la salute – fine della medicina – è la salute di questo o di quell'uomo e non di un uomo generico, anche l'indirizzo medico più disposto all'astrazione deve sempre ritornare all'*hic et nunc* dell'empiria, e ciò spiega la presenza di interessanti indagini mediche anche in quegli ambienti che sembravano più remoti dall'empiria e in cui, quasi paradossalmente, si ebbero le prime manifestazioni della Medicina Empirica [6].

Questo doppio binario, così ricco di contraddizioni e di vitalità culturale, veniva seguito anche nell'esegesi dei grandi trattati scientifici: tanto i Medici Razionalisti (o Logici o Dommatici) [7] quanto

da N. Abbagnano, vol. III, tomo I, Torino, 1962, pp. 8 segg.; D. GUTHRIE, *Storia della Medicina*, Milano, 1967, pp. 50-89.

5. Si rinvia al capitolo *La questione ippocratica* del Vegetti in IPPOCRATE, *Opere*, cit., pp. 65-77.

6. Tale è il caso di Acrone di Agrigento, che, secondo Suida (voce Ἄκρων = 1 Wellmann), fu contemporaneo di Empedocle e formulò un'ipotesi pneumatica e che, secondo Plinio (= 2 Wellmann), fece sviluppare un indirizzo medico che si chiamava « empirico » a causa degli esperimenti che faceva, meritando le lodi di Empedocle (cfr. 31 A 1, 3 Diels-Kranz).

7. Escludendo Ippocrate, che dobbiamo porre al di sopra delle parti, l'indirizzo razionalistico, che aveva già avuto una delle sue prime manifestazioni con Filolao di Crotone in ambiente pitagorico (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 92, ove si parla della ragione matematica come « criterio » dei Pitagorici e dell'analogia come « criterio » medico di Filolao), trovò il suo primo esponente di rilievo in Prassagora di Cos, vissuto nel IV sec. a. C. (cfr. 68 B 124 Diels-Kranz) e maestro di Erofilo di Calcedonia, che visse presso Tolomeo I e fu il caposcuola del razionalismo medico in età ellenistica. Erofilo si distinse nello studio dei nervi, delle arterie, delle vene, del cuore, dell'ottica, dell'embriologia e concedeva largo spazio all'osservazione ed all'esperienza, che egli preferiva al δόγμα. Il suo metodo anatomico (e la sua opera principale era intitolata Ἀνατομική) non piaceva ovviamente agli Empirici. Plinio (*Nat. hist.* XI, 219) riferisce che egli veniva messo in disparte per la sua eccessiva sottigliezza;

quelli Empirici[8] (che progressivamente furono anche Scettici) amavano citare come fonte comune il genio di Ippocrate, cercando ora

Galeno (XIV, 683 Kühn) lo chiama « dialettico » e Sesto (*Pyrrh. hyp.* II, 245) dice con compiacimento che i suoi discepoli furono sofisti: fu, infatti, molto famosa la sua polemica col più grande dei suoi allievi, Erasistrato (cfr. H. S. SCHWARZ, *Herophilos und Erasistratos, eine historische Parallele*, diss. inaug. Würzburg, 1820 e, per più ampie notizie, la voce *Herophilos* del Gossen in « RE », VIII, 1, coll. 1104-10). Gli studi anatomici furono perfezionati da Erasistrato, che eseguì addirittura quella vivisezione dell'uomo contro cui protestavano gli Empirici per motivi umanitari e che scrisse un trattato di aitiologia contro Filino empirico e una *Divisione anatomica*, suggeritagli dalle più dirette esperienze in merito (cfr. Ps.-Diosc. II, p. 42 Sprengel). Fiorito nel mezzo del III sec. a. C., Erasistrato non fu estraneo agli interessi filosofici: anche se non sono certi i suoi rapporti con la Stoa e con Crisippo, anche se egli teneva a distinguersi da quel Diocle di Caristo che creditava molta metafisica da Aristotele, ebbe sicuri rapporti con la fisica di Stratone di Lampsaco (cfr. H. DIELS, *Über das physikalische System des Straton*, « S. Ber. Akad. Berlin », 1893, pp. 105 segg.; M. WELLMANN, « Hermes », XXXV, pp. 371 segg.; *Erasistratos*, in « RE », VI, 1, coll. 332-50). Con Erofilo e con Erasistrato, entrambi sensibilissimi al metodo sperimentale, l'anatomia non fu mai staccata dalla fisiologia e dalla patologia; discutibile, invece, è l'apporto dato alla scienza da Asclepiade di Bitinia (I sec. a. C.), che Plinio considerava un ciarlatano e che il Neuburger ha invece ritenuto un prode combattente contro un dommatismo ormai anchilosato e il Wellmann (*Asklepiades*, in « RE », II, 1, coll. 1632-3) riconduce ad un atomismo di vecchia data per la sua singolare teoria corpuscolare. Benché su Asclepiade sembri innegabile una certa influenza di dottrine atomistico-epicuree, egli dovette essere alquanto eclettico e non alieno dal ricorrere a certi accorgimenti semplicistici; anzi forse proprio da lui Temisone, fondatore dell'indirizzo metodico, dovette desumere non pochi spunti per la sua riforma. Un posto a parte occupavano, nello schieramento dommatico, i Medici Pneumatici, il cui più noto esponente fu Ateneo di Attalia (fiorito nell'età di Claudio e di Nerone), il quale in parte si rifaceva alla vecchia medicina italica di Acrone e di Filistione, in parte – forse attraverso Diocle di Caristo – alla teoria aristotelica dello sviluppo e delle quattro « qualità » (caldo, freddo, umido, secco), ma soprattutto si ispirava alla concezione stoico-crisippea del pneuma e dell'εὐκρασία, ossia della felice mistione degli elementi (cfr. WELLMANN, *Die pneumatische Schule bis auf Archigenes*, « Philol. Untersuchungen », XIV, 1895; *Athenaios*, in « RE », II, 1, coll. 2034-6).

8. Già spunti aurorali di medicina empirica erano in Acrone di Agrigento, contemporaneo di Empedocle; ma con Filino di Cos, fiorito nel 250 a. C. e allievo di Erofilo, l'indirizzo empirico trovava il suo atto ufficiale di nascita. Sappiamo da Eroziano (fr. 311 Deichgräber) che Filino compose un'opera in sette libri contro il *Lessico ippocratico* di Bacchelo di Tanagra, suo contemporaneo, il che si inserisce in quel dibattito su Ippocrate che ebbe sempre un grande rilievo nella storia della medicina antica. Studiò la teoria della pulsazione (fr. 77 Deichgräber) e accordò alla sensazione, da buon empirico, un ruolo predominante (fr. 164 Deichgräber). Non ci è, però, possibile una esauriente ricostruzione della sua personalità, perché i suoi successori spesso gli attribuivano teorie che si andarono formulando dopo di lui (cfr. DILLER, *Philinos*, in « RE », XIX, 2, coll. 2193-4). Serapione di Alessandria, fiorito verso la metà del II sec. a. C., fu, secondo Galeno (XIV, 683 Kühn) seguace di Filino e compose due libri di *Schizzi empirici* contro le classificazioni in uso presso i Medici Razionalisti (GALEN. *Scripta minora* II, 115 Müller), un'opera *Contro le sette* che fu poi discussa da Galeno (*De libris propr.* in *Scripta min.* II, 115, 5 Müller) e un'altra intitolata *Per mezzo di tre cose* (cfr. Deichgräber, p. 83, 21), in cui esponeva probabilmente i tre principi fondamentali

di inserirlo in un determinato sistema di pensiero ora di liberarlo da ogni sistema, ma, nell'un caso e nell'altro, impegnandosi a com-

degli Empirici. Anche se non possiamo giurare sulla notizia celsiana secondo cui egli già avrebbe concepito la metodologia empirica in tutte le sue ricche articolazioni, indubbiamente dovette darle un serio impulso. Come si evince dalle testimonianze (Deichgräber, pp. 163-8), tra lui ed Erasistrato c'erano molti punti in comune sul terreno pratico-terapeutico. Durante il secondo secolo a. C. con Apollonio d'Antiochia, detto l'Antico, e col figlio omonimo di costui si accentuarono le polemiche anti-stoiche, soprattutto in merito alla caratteriologia patologica. Personalità interessante fu Glaucia di Taranto, fiorito intorno al 170 a. C., autore del *Tripode*, nel quale la metodologia empirica veniva fondata sulle tre principali vie d'indagini che poi vennero sempre più approfondite nel corso dei secoli, ossia l'ispezione diretta, l'istoria e il passaggio dal simile al simile. Altra sua opera fu un *Glossario di Ippocrate* (fr. 311a Deichgräber), ricco di precisazioni terminologiche in chiave empirica, e un commentario del VI libro delle *Epidemie* (fr. 350 Deichgräber). Parecchie notizie su di lui sappiamo attraverso Plinio (*Nat. hist.* XXI, 174; XXII, 95; per la raccolta delle testimonianze cfr. Deichgräber, pp. 168-70). Nella prima metà del I sec. a. C. fiorì Eraclide di Taranto, che forse non va confuso con quell'Eraclide scettico, suo contemporaneo, il quale fu allievo di Tolomeo di Cirene e maestro di Enesidemo. Fu autore di un'opera *Sull'indirizzo empirico*, di cui Galeno, suo ammiratore (frr. 199, 208 Deichgr.), fece una sinossi in otto libri e, secondo il Wellmann (« RE », VI, 1, coll. 1139), i suoi scritti furono utilizzati da Varrone nelle *Ebdomades*. Spesso Galeno lo cita accanto a Mantia, probabile maestro di Eraclide. Uno dei punti salienti delle sue dottrine era l'inutilità dell'aitiologia (fr. 175 Deichgräber). Celio Aureliano (*De acut. morb.* I, 17, 166) lo considera « nemine [Empiricorum] posterior atque omnium probabilior ». Nel primo secolo a. C. la Medicina Empirica ebbe numerosi esponenti e i suoi princìpi metodologici erano ben noti a Cicerone (*Lucull.* 122, 124, 127) che li citava a conforto delle sue tesi neo-accademiche. Tra questi Empirici ricordiamo: Diodoro, autore, fra l'altro, di *Questioni empiriche* (PLIN. *Nat. hist.* I, 20, 119); Lico di Napoli, che fu, tra l'altro, commentatore di Ippocrate (frr. 315-316 Deichgräber); Zopiro di Alessandria, da cui prese nome una droga (*zopyrium*) per la terapia delle malattie acute o che forse da questa droga da lui usata ricevette il nomignolo (cfr. F. KUDLIEN, *Poseidonius und die Ärztschule der Pneumatiker*, « Hermes », XC, 1962, pp. 419 segg.; B. DRABKINS, *Cael. Aurel., On acute Deseases*, Chicago, 1950, p. 328); Apollonio di Cizio, allievo di Zopiro ed anche lui commentatore di Ippocrate, un cui frammento (276 Deichgräber) è ricchissimo di metodologia empirica per il rilievo che si dà all'esperienza coscientemente pratica (τριβή) e all'epilogismo ed ha qualche risultanza neo-accademica per la presenza del πιθανόν, cui gli Empirici – fino a Sesto incluso – si rifugiavano nei momenti difficili; Zeusi, autore, fra l'altro, di *Discorsi doppi* (DIOG. LAERT. IX, 106), che fanno pensare ad una reviviscenza dell'antica sofistica accanto alle antilogie accademico-scettiche nella Medicina Empirica; Archibio (K. KALBFLEISCH und H. SCHÖNE, *Berliner Klassikertexte, Heft III*, Berlin, 1905), che fu molto studioso di Ippocrate per testimonianza di Galeno (frr. 283-284 Deichgräber). Nell'età di Tiberio visse il grande Cassio, che Celso (IV, 21, 2; V, 25, 17) ricorda con viva ammirazione e che seguiva Serapione nel metodo dell'analogia empirica e nel respingere l'aitiologia (Deichgräber, p. 111). Tutti questi Medici che abbiamo fugacemente menzionati rientrano nella prima fase storica della Medicina Empirica. Benché non ci sia ancora in loro la consapevolezza di un'alleanza culturale con lo Scetticismo, già si riscontrano parecchie affinità con quest'ultimo, e in particolare: la rivendicazione dell'esperienza sensibile, un certo appiglio probabilistico, una riduzione della semeiotica e della diagnostica al minimo indispensabile, una tendenza accentuata alla prognostica e alla praticità

ΣΕΞΤΟΥ
ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ
ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ.

SEXTI EMPIRICI
OPERA QVÆ EXTANT,

MAGNO INGENII ACVMINE SCRIPTI,
PYRRHONIARVM HYPOTYPΩSEΩN LIBRI III. QVIBVS IN
tres Philosophiæ partes acerrimè inquiritur, HENRICO STEPHANO *Interprete*.
Aduersus MATHEMATICOS, hoc est, eos qui disciplinas profitentur, Libri X.
GENTIANO HERVETO AVRELIO *Interprete*.

Græcè nunc primùm editi.

Adiungere visum est PYRRHONIS ELIENSIS Philosophi vitam: nec non
CLAVDII GALENI PERGAMENI de Optimo docendi genere librum,
quo aduersus ACADEMICOS PYRRHONIOSQVE disputat.

MS. nostri VARIAS LECTIONES *& coniecturas aliquot margini insertas Operi præfximus.*
Indicibus item necessariis opus locupletauimus.

AVRELIANÆ,
Typis ac Sumptibus Petri & Jacobi Chouët.
M. DC. XXI.

Frontespizio del volume contenente l'edizione principe
delle *Ipotiposi pirroniane* di Sesto Empirico
(Ginevra, P. e J. Chouet, 1621).

prenderne e ad approfondirne la metodologia. Non mancò qualche anti-ippocrateo in campo empirico, ma costui non ebbe mai successo e, quando i Medici Metodici [9] espressero apertamente il loro fastidio per il « mostro sacro » di Cos, tanto i Razionalisti quanto gli Empirici li redarguirono.

Il contrasto tra razionalismo ed empirismo nel settore della medicina si estese per parecchi secoli, dall'età presocratica a quella imperiale romana. In tutto questo periodo, mentre i Razionalisti spesso apertamente si rifacevano a determinati pensatori ed a questa o a quella scuola filosofica, gli Empirici erano piuttosto schivi di ricorrere ad una qualsiasi « filosofia » e, anche se più di una volta

terapeutica, un rispetto quasi esclusivo per il fenomeno e una ripulsa per la ricerca della *Ursache*, anche se non della *Tatsache*. Ci sono, insomma, già valide basi per la cosciente teorizzazione di Menodoto.

9. L'indirizzo metodico sorse nel I sec. a. C. ed ebbe come fondatore Temisone di Laodicea, allievo di Asclepiade, ma suo principale esponente fu Tessalo di Tralle, che fiorì nell'età di Nerone ed ebbe vasta popolarità non solo tra la bassa plebe, come dicevano con compiacimento gli avversari, ma anche presso le classi elevate. Tessalo fu antippocratico già nel sostenere che la vita è lunga e l'arte è breve e che bastavano soli sei mesi per diventare medici. Egli prescindeva tanto dall'anatomia quanto dalla fisiologia; la sua patologia era schematizzata in *status strictus* e *status laxus*, che venivano curati ciascuno con rimedi opposti, mentre lo *status mixtus*, che pur si poteva verificare, già metteva un po' a repentaglio la sua sicumera. Gran parte del suo sistema si riduceva a trovare rimedi astringenti per la rilassatezza e lassativi per la strettezza: si trattava – come scrive il Castiglioni (*St. della Med.*, p. 212) – di « un sistema semplicistico che naturalmente doveva corrispondere alle esigenze della pratica e prestarsi a facili spiegazioni e quindi acquistare, come la storia della medicina ci insegna di tutti i sistemi semplicistici, il favore del popolo ». Contro Tessalo Galeno mostra sovrano disprezzo sia nel *De sectis* sia in molti luoghi del *De methodo medendi*, ove in I, 1 si dice che Tessalo fu spinto dal desiderio del successo e della ricchezza e non dalla dignità dell'arte ad adulare i ricchi Romani; in I, 2 viene ironicamente riprodotto un brano dell'*Epistola a Nerone* in cui Tessalo sosteneva tronfiamente che tutti i medici che lo avevano preceduto non avevano tramandato nulla di utile per la difesa della salute; in III, 2 Tessalo e i suoi seguaci vengono accusati di mancanza di metodo e di empirismo ridotto ai minimi termini e in III, 7 vengono considerati molto inferiori agli Empirici, giacché Tessalo, « questo novello Asclepio », considerava i teoremi della medicina come cose che non richiedono affatto conoscenza scientifica, ma come cose elementari che anche gli uomini dell'età di Pirra e Deucalione avrebbero potuto capire. Ancora da varie opere di Galeno sappiamo molti nomi di Metodici sia latini che greci: Proculo, Regino, Eudemo, Mnasea, Filone, Dionisio, Menemaco, Olimpio (che, secondo GALEN. *De meth. med.* I, 9, confondeva l'affezione col sintomo, il quale è solo l'accidente dell'affezione), Apollonide, Sorano (che si distinse nell'ostetricia, nella ginecologia e nella diagnosi differenziale e, benché metodico, studiò anatomia e fu molto scrupoloso osservatore dei casi clinici: la sua opera fu nel sec. V d. C. tradotta in latino da Celio Aureliano), Giuliano, che fu contemporaneo di Galeno e che questi (*De meth. med.* I, 7) considerava « grosso millantatore » (per più ampi ragguagli vedasi H. DILLER, *Thessalos*, in « RE », VI A, 1, coll. 168-82; M. WELLMANN, *Caelius Aurelianus*, in « RE », III, 1, coll. 1256-8).

certe loro posizioni coincidevano con quelle degli Scettici, sembra da escludere che ci sia stata una vera e propria alleanza prima dell'età di Menodoto o, per abbondare, di Enesidemo [10].

La prima fase della Medicina Empirica, che si estende dal quasi sconosciuto Acrone (V sec. a. C.) all'enesidemeo Apelle (I sec. d. C.) è caratterizzata da interessi paralleli a quelli degli Scettici o da reciproci richiami sporadici; ma c'era già una naturale affinità tra Empirici e Scettici, e questa di tanto in tanto si mostrava anche elettiva e dava segni sempre più chiari di accostamenti. Il matrimonio, però, fu celebrato ufficialmente solo con Menodoto di Nicomedia (80/90-150/160 d. .C) [11]. E fu un matrimonio fecondo e dalla famiglia scettico-empirica nacquero spiccate personalità, quali

10. Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, pp. 431-4.

11. La datazione biografica di Menodoto è strettamente legata a quella di Teoda ed è stata discussa ampiamente già nel secolo scorso dallo Sprengel (*Versuch einer pragmatische Geschichte der Arztheilkunde*, Halle, 1800, p. 658), dal Daremberg (*Histoire des sciences médicales*, Paris, 1870, p. 160), dallo Haas (*De philos. scept. successionibus*, cit., p. 8) e dallo Zeller (*Die Philos. der Griech.*, IV, p. 483, n. 2) e la discussione è durata anche nel nostro secolo con l'Issel (*Quaestiones Sextianae et Galenianae*, diss. Marburg, 1917, pp. 13 segg.), che lo fa nascere nel 130 d. C., e col Deichgräber (*Die griech. Empirikerschule*, pp. 212-4), che lo fa nascere intorno al 125 d. C. Menodoto era morto solo da qualche anno quando Galeno, ancora giovane, scrisse nel 164 l'operetta *De subfiguratione empirica*. Probabili sedi del suo magistero furono Alessandria, Tarso e Laodicea. La sua principale opera constava di undici libri ed era dedicata ad un certo Severo, di cui nulla sappiamo, ma dovettero essere anche interessanti le sue polemiche contro altri Medici Empirici, come ci informa Galeno (*De subf. emp.*, pp. 65, 10; 88, 4 Deichgräber), mentre i suoi scritti contro Asclepiade (cfr. Deichgräber, pp. 285 segg.) dovettero, almeno in parte, rifarsi ad analoghe opere di Empirici da Temisone in poi. Il Robin (*Pyrrhon et le scepticisme grec*, p. 190) insiste sulle somiglianze tra Menodoto e Pirrone e sul suo antimoralismo. Quasi certamente i passi sestiani in cui si discute di Platone, dell'Accademia e del probabilismo traggono origine da analoghi passi menodotei e, secondo il Natorp (*Forschungen zur Gesch. des Erkenn.*, p. 156), anche Galeno nel *De subf. emp.* si sarebbe rifatto soprattutto a Menodoto come fonte per l'esposizione della metodologia empirica. Quest'ultima riempì di ammirazione gli studiosi moderni nello scorcio tra il sec. XIX e il XX per le sorprendenti affinità col metodo sperimentale sviluppatosi da Bacone a Stuart Mill e a Bernard (cfr. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, pp. 371 segg.; *La méthode expérimentale chez les anciens*, « Revue philosophique », I, 1887, pp. 37-49; L. Figard, *Quatenus apud Graecos experientiam in instituenda medicinae methodo commendaverint Empirici*, Paris, 1903; A. Favier, *Un médicin grec du deuxième siècle après J. C., précurseur de la méthode expérimentale: Ménod. de Nic.*, Paris, 1906; A. Goedeckemeyer, *Die Gesch. des griech. Skept.*, pp. 281 segg.). Al nostro tempo parecchi entusiasmi si sono placati e, nonostante qualche inevitabile ritornello anti-metafisico ormai abbastanza conformistico (cfr. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, pp. 454 segg.), sono apparsi con chiarezza anche i limiti dell'empirismo metodico che risulta ben lungi dall'essere una *Theorie des Beweises* (cfr. W. Capelle, *Menodotos*, in « RE », XV, 1, coll. 901-16).

Teoda [12], Teodosio [13], Erodoto di Tarso [14] e, infine, Sesto Empirico. Non mancarono screzi in famiglia sia nell'accettazione in blocco di certi orientamenti metodologici sia nel modo di fissare i rapporti con quella Medicina Metodica che sembrava alleata dell'Empirica e talora – come pensò Sesto per un certo periodo – anche più vicina allo Scetticismo, mentre in realtà nascondeva non poche insidie dommatiche [15].

12. Teoda di Laodicea, allievo del suo compatriota Antioco, fu collega di Menodoto e contribuì efficacemente alla chiarificazione della metodologia empirica. Le sue due grandi opere *Introduzione alla medicina* e *Punti capitali* furono ampiamente commentate da Galeno in due opere apposite, ciascuna in tre libri, mentre la sua opera *Partizione della medicina* studiava approfonditamente la semeiotica, la terapeutica e l'igienistica esprimendo in molti punti l'accordo con i Dommatici. Da lui, forse più che da Menodoto, furono definitivamente rinsaldati i canoni dell'empiria: l'autopsia, l'istorìa e il passaggio del simile. Il suo empirismo non assumeva quasi mai posizioni radicali e perciò riscuoteva stima e attenzione dagli avversari (cfr. CAPELLE, *Theodas*, in « RE », V A, 1, coll. 1713-4).

13. Teodosio visse verso la fine del II sec. d. C. Egli scrisse, come attesta Diogene Laerzio (IX, 70), *Capitoli scettici* e commentò i *Punti capitali* di Teoda. Forse fu ancora più moderato di quest'ultimo, anzi pare che non nutrisse molta simpatia per Pirrone (cfr. GOEDECKEMEYER, *op. cit.*, p. 289; DEICHGRÄBER, *op. cit.*, pp. 219-20; K. VON FRITZ, *Theodosios*, in « RE », V A, 2, coll. 1929-30).

14. Sappiamo solo che quest'Erodoto fu il maestro di Sesto Empirico, che fece aperta professione di Pirronismo e che fu il quinto « diadoco » di Enesidemo (DIOG. LAERT. IX, 116). Forse, mentre Teoda e Teodosio costituivano l'ala destra dello schieramento empirico, Erodoto ne costituiva la sinistra e non dovette essere immune da simpatie per i Metodici che, forse a lui e certamente a Sesto, apparivano più vaccinati contro ingerenze dommatiche. Anche il principale maestro di Galeno, Aiscrione di Pergamo, studioso soprattutto di flebotomia (cfr. fr. 297 Deichgräber), seguì l'indirizzo empirico, e nel III sec. d. C. visse un Cassio iatrosofista (da non confondere col grande medico dell'età tiberiana, come talvolta è accaduto) che, forse riecheggiando anche Sesto, continuò la polemica anti-stoica. Poco o nulla, infine, sappiamo di Saturnino, allievo di Sesto e una delle probabili fonti di Diogene Laerzio (cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 327; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, p. 534).

15. Esaminando i rapporti tra Razionalisti ed Empirici nella medicina greca si cava l'impressione che non poche volte le polemiche interne a ciascuna delle due scuole venivano a facilitare un accostamento delle due scuole tra loro. Ciò non solo derivava dal fatto che spesso Medici Empirici uscivano dalla scuola di Medici Razionalisti e viceversa, ma anche dal sincero amore per la ricerca e per la « verità » che entrambi gli indirizzi professavano e soprattutto per l'interesse dei pazienti che non venivano ridotti a cavie di esperimento, come suole accadere in tempi di spericolato riformismo o rivoluzionarismo. Sesto Empirico, applicando anche alla storia della medicina il tropo della διαφωνία, rilevava la grande differenza che intercorreva tra Erofilo, Erasistrato e Asclepiade, i quali tutti praticavano il metodo analogistico, e non si degnava neppure di menzionare quell'Ateneo di Attalia e quella Medicina Pneumatica che contaminava cosmologia stoica e indagine medica. Ma avrebbe anche potuto, a nostro vantaggio, mettere in rilievo la διαφωνία che regnava in campo scettico-empirico, che ricaviamo, invece, da molte testimonianze galeniane. Tra i due grandi indirizzi, insomma, si riscontra spesso lo scambio delle parti e il famoso « sperimentalismo » talvolta è anche più marcato nei Dommatici che non negli Empirici. Qualcosa di simile è avvenuto nella filo-

I contrasti tra i vari indirizzi medico-dommatici, che rimontavano fino ai tempi di Prassagora, di Erofilo e di Erasistrato e che erano continuati nel I sec. a. C. intorno alla discussa personalità di Asclepiade di Bitinia, avevano messo in crisi ogni orientamento dommatico e avevano causato una certa simbiosi con la Stoa, da cui era scaturita la Medicina Pneumatica, un indirizzo abbastanza confuso, anche se non privo di suggestioni per noi moderni. Di questa crisi profittarono gli Scettico-empirici per dare impulso e diffusione al loro credo. Con una sola fava si coprivano due piccioni: i dommaticissimi Stoici, secolari nemici della scepsi fin dai tempi di Timone e di Arcesilao, e i fantasiosi Pneumatici, che avevano una stoffa meno consistente di quella di un Erofilo o di un Erasistrato.

L'*Empirikerschule* ebbe, quasi certamente, una vasta affermazione in tutto l'impero dei Cesari, e le stesse classi dirigenti romane, che erano state conquistate dai brillanti e spesso superficiali Metodici, probabilmente si affidarono sempre più agli accurati Empirici, che seminavano in ogni dove le loro ἀγωγαί. Finanche il grande Galeno, che uscì dalla scuola di vari educatori, ebbe particolare preferenza per il suo maestro empirico Aiscrione di Pergamo e, quando volle fare i conti, come un novello Aristotele, con tutta la medicina del suo tempo e del passato e in particolare con gli Scettico-empirici, pur respingendone le premesse teoriche, ebbe sempre per costoro parole riguardose e ne sottolineò lo scrupolo metodologico sia nella diagnosi sia nella prognosi sia nella terapia. Memore di quella « empiria totale » che Aristotele, espertissimo di scienze biologiche e di medicina, aveva introdotta nelle sue sistematiche ricerche, Galeno, anche nel pieno della polemica, cercò di inserire l'apporto dato dall'empiria in un sistema razionale della scienza medica che, a sua volta, veniva organicamente inserito in una epistemologia enciclopedica, con tutti i bagliori e i pericoli che siffatte costruzioni recano con sé [16]. E la

sofia pre-kantiana tra Razionalisti ed Empiristi, e forse Galeno, come un antico Kant medico, mirava a concludere la secolare polemica piuttosto che ad accentuarla.

16. In *De meth. med.* I, 4 Galeno fa presente che non esistono solo fenomeni sensibili, come vogliono gli Empirici, ma anche fenomeni mentali (νοήσεις), i quali pur vanno presi in considerazione. Egli non nega (*ibid.* I, 9) che anche i Medici analogisti o dommatici o logici cadano in grossi errori quando trascurano l'esperienza, ma è anche grave errore quello di pretendere di spiegare ciò-che-è-contro-natura, come i morbi, ignorando ciò-che-è-per-natura (*ibid.* II, 4); perciò è necessario non confondere ciò che si trova nell'empiria con ciò che si investiga con la ragione, ma trovare una composizione di entrambe le cose dopo averle approfondite separatamente (*ibid.* II, 6). Gli Empirici, « ammaestrati dalla stessa esperienza » (*ibid.* V, 1), si sollevano di gran lunga al di sopra dei Metodici, ma, poiché respingono – anche se solo in teoria – la ragione, sono superati dai Logici, i quali sono gli « autentici metodici » (*ibid.* III, 7).

scuola di Menodoto può essere da noi conosciuta soprattutto attraverso la testimonianza ostile ed anche obiettiva (nei limiti del possibile) di Galeno, come gli antichi Sofisti possono essere da noi conosciuti soprattutto attraverso la testimonianza ostile e generosa di Platone. Lo stesso Sesto Empirico che, come ricco dossografo, ci lascia sovente solo l'imbarazzo della scelta, è purtroppo – almeno per quello che ci è rimasto dei suoi scritti – abbastanza avaro di notizie in merito all'indirizzo medico da lui seguito e patrocinato [17].

La metodologia scettico-empirica, fondata ufficialmente da Menodoto ma che già si era andata profilando in maniera più o meno latente nei numerosi medici pre-menodotei, attrasse la viva attenzione anche degli avversari per la sua sorprendente originalità e per la costruttività del suo procedimento ormai tanto diverso dalle negazioni dialettiche degli Accademici e dello stesso Enesidemo. Questa metodologia, ristudiata e quasi riscoperta con la più viva simpatia nella seconda metà del secolo scorso durante i trionfi dello sperimentalismo positivistico e della revisione empiristica del criticismo kantiano, ha entusiasmato non pochi interpreti, i quali – come il Favier – vedevano in essa prefigurarsi e già quasi realizzarsi *ante litteram* tutto il moderno metodo sperimentale. Ma al nostro tempo, anche se ancora ci sorprendono non poche affinità tra gli Scettico-empirici antichi e pensatori moderni come Francesco Bacone, il nostro giudizio è più cauto e ponderato. E la nostra prudenza non intende, certo, ridurre entro limiti angusti il prezioso contributo che quegli « sperimentatori » diedero non solo alla loro scienza, ma anche alle altre scienze e alla stessa filosofia, bensì solo premunirci contro eccessive illusioni ed errori di prospettiva storica. Un breve esame dei princìpi fondamentali della metodologia scettico-empirica ci induce, infatti, ad un controllato e critico entusiasmo ed a valorizzare problematicamente un così serio contributo scientifico-filosofico piuttosto che a vedere nelle cose quello che non c'è.

Il primo principio degli Scettico-empirici è l'ispezione diretta (αὐτοψία) [18]. Il medico deve essere « uno che vede con i propri occhi »

17. Di questioni mediche Sesto trattava in due opere che sono andate perdute: gli *Scritti empirici* (cfr. Deichgräber, fr. 56) ed i *Commentari medici* (di cui è menzione in *Adv. log.* I, 201 = fr. 298 Deichgräber). Una raccolta di passi « empirici » è costituita dai frr. 299-303 Deichgräber: si tratta di una raccolta molto ridotta e stringata che presuppone tutta una vasta metodologia di cui, nel *Corpus sextianum*, ci sono rimasti solo gli addentellati filosofici.

18. L'autopsia è strutturalmente legata alla sensazione e può costituire un principio metodologico solo se si libera da quegli elementi fortuiti che la renderebbero instabile e contradditoria. Il contrasto tra τύχη e τέχνη, che affondava le sue radici già nell'età pre-platonica (cfr. M. Pohlenz, *Der Geist der gricch. Wissenschaft*, Berlin, 1923, pp. 8 segg.; B. Snell, *Die Begriffe des*

(αὐτόπτης) tutta la situazione dell'infermo, deve fare un bagno nella « verde vitalità » sbarazzandosi di apriorismi pericolosi che hanno per fondamento cose che non si vedono, ma sono soltanto il risultato di elucubrazioni logiche. Questa fresca libertà del medico non è affatto un modo per rendere facile il suo compito: con l'ispezione diretta, infatti, il medico si accolla una vera e propria fatica di Ercole (come diceva Cicerone [19] a proposito di Carneade) per spazzar via dalla sua mente gli errori della *ignava ratio*. Ma la semplice « visione diretta » può rimanere uno sterile fascio di sensazioni se non si determina come « ricerca » (τήρησις), come laboriosità indagativa, giacché il medico non può intervenire senza aver visto di persona, ma resta perfettamente inutile se si limita solo a vedere. Il rapporto tra la semplice αὐτοψία e la più proficua τήρησις, forse, non apparve subito con chiarezza; e le variazioni terminologiche che si riscontrano nelle testimonianze non sono prive di significato ma

Wissens in der vorplatonische Philosophie, Berlin, 1924, pp. 85 segg.; J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Breslau, 1917, pp. 71 segg.), venne rilevato anche da Aristotele, il quale sostenne che l'empiria, madre dell'arte, già va oltre la τύχη (cfr. *Metaph.* I, 980b 28; *An. post.* II, 19, 100a 5 segg.), e ancor più da Teofrasto (cfr. W. THEILER, *Die Entstehung der Metaph. des Arist.*, « Mus. Helv. », XV, 1958, pp. 85-115; A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie*, pp. 62-7) e da Diocle di Caristo, che molto si rifaceva alla filosofia del Peripato (cfr. DEICHGRÄBER, *Die griech. Empirikerschule*, pp. 273-7, ove è delineato un progressivo scientificizzarsi del concetto di esperienza in età ellenistica anche ad opera delle indagini dello Stoicismo e dell'Epicureismo, contro cui gli Scettici erano in lotta, ma da cui desumevano anche temi e concetti; W. JAEGER, *Diokles von Karystos: Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin, 1938). In realtà anche i grandi Medici Razionalisti praticavano l'osservazione diretta e, nel mondo moderno, il termine tecnico « autopsia » deriva più direttamente dalla tecnica anatomica della sezione dei cadaveri praticata da loro che non dal concetto empirico di ispezione. Ciò che gli Empirici non potevano accettare era la presenza del λογισμός accanto alla τριβή (cfr. DEICHGRÄBER, *op. cit.*, p. 277), e forse proprio su questa conclusione anti-razionalistica si andava preparando il terreno per una feconda collaborazione tra Scetticismo e Medicina Empirica: il primo dava alla seconda le armi per combattere contro il Dommatismo, e la seconda dava al primo le armi per poter vivere praticamente. In realtà, come ha rilevato il Deichgräber (*op. cit.*, p. 291), empiria ed autopsia differiscono solo di nome e la loro comunanza è data dall'insistenza sulla sensazione. Anche se non mancano punti in comune tra Razionalisti ed Empirici (ad es. nella partizione della medicina in semeiotica, terapeutica ed igienistica e nella fondazione dell'esperimento mediante il superamento dello spontaneismo e la costruzione quasi aristotelica di una « mimesi tecnica » (μιμητικὴ πεῖρα), gli Empirici non recedono mai dal presupposto sensistico e danno validità ai loro « teoremi » non « sempre » ma « per lo più », arrivando a quest'ultimo quasi attraverso una somma algebrica delle risultanze positive e negative dell'autopsia (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 288). In tal modo, mentre la Medicina Dommatica, pur con le sue differenze ideologiche, perviene ad una totalità sistematicamente ordinata, la Medicina Empirica intende limitarsi, per cautela, ad una somma di opposte osservazioni.

19. *Lucull.* XXXIV, 108.

ci permettono di tastare il polso alla vita interna dell'indirizzo indicato da Menodoto [20]. Oltre a ciò non dovette sfuggire agli Empirici filosoficamente meno sprovveduti l'impossibilità di una αὐτοψία generale a causa della infinità stessa delle cose da vedere e della finitudine del soggetto che dovrebbe vedere. Stando così le cose, o bisognava ridurre l'ispezione diretta ai minimi termini, come purtroppo erano propensi a fare i Metodici [21], oppure bisognava ricorrere a qualche altro principio che le facesse da supporto.

L'impossibilità di una esauriente αὐτοψία rendeva, perciò, indispensabile il secondo principio metodologico, quello dell'ἱστορία [22], un principio che potremmo chiamare « ionico », se pensiamo alle origini della ricerca filosofico-naturalistica della medicina ippocratica, ma potremmo chiamare anche « aristotelico » o « teofrasteo » se pensiamo all'immenso contributo dato dai Peripatetici in questo settore. Lo Scettico-empirico, che spesso vede nel pensiero del passato una contraddittoria filastrocca di opinioni, non può sottrarsi al contributo che le ricerche già fatte con serietà metodologica prima di lui hanno dato alla scienza: egli, perciò, le accetta, purché non siano in contrasto con ciò che si può direttamente osservare. Le cose che sono « di per sé non evidenti » non possono costituire mai un patrimonio dell'ἱστορία: da questa noi possiamo raccogliere solo quelle che sono « contingentemente non-evidenti » [23]. Come l'αὐτοψία non po-

20. È significativo il fatto che Sesto non usa mai, in tutti gli scritti che ci sono pervenuti di lui, il termine αὐτοψία, mentre usa spesso τήρησις e παρατήρησις (cfr. l'indice di Janáček, pp. 230-1, 174-5).

21. Costoro, infatti, si limitavano a riscontrare le « comunanze » su cui Tessalo aveva scritto una delle sue opere principali (cfr. GALEN. *De meth. med.* I, 2) e che gli facevano curare « tutti i pazienti allo stesso modo » (GALEN. *ibid.* XIII, 18).

22. Tra le varie definizioni date a questo termine sono da ricordare « annuncio delle cose viste », « annuncio delle cose che appaiono con evidenza », « annuncio delle cose che si vedono o nel modo in cui si vedono » (GALEN. *De subf. emp.* VIII), « esposizione delle cose che sono state sperimentate spesso secondo le stesse caratteristiche » (GALEN. *De opt. secta* I, 142, 18 = fr. 59 Deichgräber). Mentre il Philippson (*De Philodemi libro qui est* περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, p. 51), rifacendosi al Prantl (*Gesch. der Logik*, I, p. 129) vedeva giustamente i fondamenti dell'istoria in Aristotele, il Deichgräber (*op. cit.*, pp. 300-1) estende ancora più giustamente questa provenienza alla medicina ippocratica e in particolare allo scritto capitale *Antica medicina*. (Per altri addentellati pre-platonici vedasi inoltre, dello Snell, oltre l'opera citata in n. 18 anche il precedente studio *Der Ausdruck für des Begriff des Wissens in der vorplat. Philos.*, Berlin, 1914, pp. 84 segg.). Strettamente legata alla definizione di istoria è l'espressione sestiana (*Pyrrh. hyp.* I, 4) « noi enunciamo con metodo storico (ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν) intorno a ciascuna cosa secondo il modo in cui essa attualmente ci appare » (per i vari usi del termine ἱστορία e dei suoi derivati in Sesto vedasi l'indice di Janáček, p. 124).

23. Per la fenomenologia degli ἄδηλα cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 97; *Adv. log.* II, 145-147 e le acute indagini terminologiche di K. Janáček (*Sextus Empiricus sceptical Methods*, pp. 25, 30, 33, 72, 80, 104 e soprattutto 107-108,

teva andare oltre il fenomeno, così anche l'ἱστορία non può essere che « storia del fenomeno ». L'istoria di un ricercatore, insomma, presuppone l'autopsia di un altro: ragion per cui è possibile creare una storia « fenomenologico-scettica » della scienza e della filosofia: cosa che ha genialmente fatto Sesto Empirico in certi suoi *excursus* storico-filosofici [24]. Aveva affermato in un momento di entusiasmo il vecchio Timone: « Sì, l'apparenza ha vigore in tutti quei luoghi ove giunga! » [25]. Ma l'apparenza – o addirittura la parvenza – con i suoi limiti invalicabili lascia la bocca amara al Dommatico, e non lascia, d'altra parte, soddisfatto neppure il problematico Sesto Empirico, che forse riflette un imbarazzo non solo personale, bensì anche dell'indirizzo da lui seguito.

L'ἱστορία è un contributo di conoscenze « fenomeniche » che ci vien dato dal passato, ma, come l'αὐτοψία, essa rimane sterile se non si trasforma in impulso all'intervento medico; e all'intervento vero e proprio già ci accostiamo col terzo principio metodologico degli Scettico-empirici: quello del passaggio dal simile al simile (μετάβασις τοῦ ὁμοίου) [26]. Questo principio, almeno nel campo della logica, ha un carattere più accentuatamente rivoluzionario di tutti gli altri. Aristotele aveva recisamente vietato e condannato come errore di logica e come pericoloso abbaglio nelle indagini metafisiche la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, giacché due cose simili fra loro, anche se la loro somiglianza è molto accentuata, rimangono tra loro irriducibilmente estranee [27]. Ben diverso è, invece, il caso dell'analogia che, con la sua *quaternio terminorum*, riduce le differenze qualitative a mere differenze graduali nell'ambito di una stessa sostanza e, quindi, può trovare una certa applicabilità in sede logica. I Medici Razionalisti ricorrevano al metodo analogico, giacché esso si inseriva in

ove, esaminando *Adv. log.* II, 27, lo studioso moravo, in contrasto con lo Heintz, sostiene che « Sextus was familiar with all sceptical finesses ». Noi alle *finesses* scettiche aggiungeremmo anche quelle medico-empiriche.

24. Rinvio al mio capitolo *Sesto storico della logica antica* in SESTO EMPIRICO, *Contro i logici*, pp. XVIII-XXIV.

25. Fr. 64 Diels.

26. I Razionalisti applicavano il principio logico-matematico dell'analogia in riferimento alle parti del corpo umano, alle malattie ed ai rimedi: anche gli Empirici applicavano la loro *metabasis* a questi tre settori, ma differivano dai loro avversari in quanto questi ultimi si fondavano sulla causalità, mentre essi sulla verosimiglianza e sulla probabilità, in armonia progressivamente sempre più consapevole con i principi scettici. Come ha osservato il Deichgräber (*op. cit.*, pp. 304-5) contro il Philippson, anche se non si può negare qualche affinità con la tradizione aristotelica, gli Empirici non perdono mai di vista il lato pratico delle questioni e ciò li rende sostanzialmente diversi dal teoreticismo peripatetico.

27. Aristotele insiste su questo divieto particolarmente in *An. pr.* I, 27; *An. post.* I, 7-9; II, 13; *Metaph.* X, 7, 1057a 26 segg.

un sistema rigoroso di corrispondenze, e maggiormente si sentivano autorizzati ad applicarlo quelli che si rifacevano ad un sottofondo di carattere meccanicistico-materialistico. Gli Scettico-empirici, invece, sostenendo il passaggio dal simile al simile, non intendevano sopprimere le differenze qualitative inerenti all'apparenza fenomenica, anzi in ciò erano intimamente d'accordo col qualitativista Aristotele pur senza condividerne affatto le implicazioni metafisiche [28]. Essi, però, per l'attuazione della loro μετάβασις presupponevano l'annullamento della definizione, giacché il rapporto genere-specie, senza il quale è impossibile definire, è ἄδηλον, come quasi certamente aveva scritto Enesidemo e come avrebbe precisato con ricchezza di argomentazioni Sesto Empirico [29]. La distruzione del definizionismo – o, per meglio dire, la riduzione della definizione (ὅρος, διορισμός) a « distinzione fenomenica » (διαστολή) [30] – rende meno rigido il rapporto tra i *similia* e facilita proficuamente il passaggio dall'uno all'altro di loro in sede di operatività pratica. Siamo, però, ancora molto lontani da vere e proprie dottrine evoluzionistiche – che indubbiamente Sesto avrebbe accusato di dommatismo – e tanto meno storicistiche [31] (per giungere a Vico dovrà passare un millennio

28. Aristotele (*Metaph.* VIII, 2, 1043a 2 segg.), studiando le differenze delle forme nelle sostanze sensibili, si era posto il problema dell'applicabilità analogica in sede definitorio-metafisica, ma aveva ben sottolineato l'inclusione di ciascun oggetto (differente dall'altro) in una stessa sostanza « essendo la sostanza causa di ciascuna cosa », come egli già aveva precisato in *Metaph.* VII, 17. Per gli Empirici, invece, sostanza e causa sono epochizzate e alla metodologia deduttiva, che è il presupposto dell'analogia, si va sostituendo una metodologia induttiva, le cui differenze con l'analogia non erano sfuggite già allo stesso Aristotele (*Top.* I, 156b 10-17).

29. Cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 219-227. È ovvio che tra due mali, quali sono i generi e le specie, se gli Empirici dovranno pur scegliere, sceglieranno le seconde (cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* I, 50).

30. Cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 205-212, ove la definizione è considerata non solo impossibile, ma anche inutile ai fini conoscitivi e didattici; GALEN. *De subf. emp.* VI, p. 59, 2 segg.; VII, p. 62, 7 segg. Deichgräber; nonché fr. 116 Deichgräber. Un'applicazione della διαστολή è eseguita da Sesto in sede logica a proposito delle anfibolie (cfr. *Pyrrh. hyp.* II, 256-258). A questa nozione, che il Deichgräber (*op. cit.*, p. 305) definisce « die Unterscheidung des Übereinstimmenden vom Individuellen », è strettamente congiunta la ὑπογραφή, ossia la descrizione o « sottoscrizione », sostantivo che Sesto non usa mai direttamente, ma di cui sfrutta il verbo più di una volta (cfr. *Adv. math.* III, 20, 96, 100; VI, 42; *Adv. log.* I, 23, 238; II, 9, 12, 244, 314, 454; *Adv. eth.* 25, 42 = *Pyrrh. hyp.* III, 175), e che troviamo in GALEN. *De subf. emp.* VII, p. 63, 1 Deichgräber e in Voll. VIII, 725, 17 e XIV, 686, 4 Kühn. L'applicazione della « descrizione » fu fatta in modo molto dettagliato negli studi di Eraclide di Taranto sulla pulsazione (cfr. DEICHGRÄBER, *op. cit.*, p. 306). Non è, comunque, privo di attrattive l'accostamento del descrittivismo medico-empirico a quello della moderna fenomenologia husserliana.

31. Vedasi, a tale riguardo, A. FAY, *Vico, il filosofo della metabasi*, « Riv. crit. di st. della filos. », XXXI, 1976, pp. 251-78.

e mezzo), ma si va profilando uno sganciamento da quel formalismo logico che gli Stoici avevano, pur mirabilmente, contribuito ad accentuare dopo Aristotele.

La μετάβασις scettico-empirica resta coerentemente fenomenologica e la sua articolazione è resa possibile dall'epilogismo, che noi potremmo chiamare « analogia fenomenica », se il sostantivo non gravasse troppo sull'aggettivo [32]. E con l'epilogismo siamo quasi al polo opposto dell'astratta acribia della matematica, contro cui soprattutto Sesto, uccello di Minerva dello Scetticismo greco e anche della Medicina Empirica, non cessa mai di polemizzare non solo perché essa, fondandosi su un'ipotesi, è per lui un *summum ius summa iniuria* in sede di aperta ricerca scientifica [33], ma anche perché i suoi catastrofici effetti si erano riscontrati, in campo medico, a cagione di quella « iatromatematica » che imbastardiva la più « esatta » di tutte le scienze in un cumulo di fantasiose credenze capace di adescare persino autentici scienziati, come Claudio Tolomeo [34].

L'analogismo della Medicina Dommatica non poteva articolarsi senza il presupposto di una causalità che non solo Aristotele, ma tutti i filosofi « dommatici » non avevano mai attaccata, bensì solo variamente posta [35]. Dopo la battaglia di Enesidemo contro l'aitiologia,

32. Il termine ἐπιλογισμός non trova riscontro in Aristotele, se non in rare applicazioni non tecniche (fr. 123 Rose; *Polit.* VI, 8, 1322b 35), ma fu presente nella dialettica stoica, come ci informa Galeno (*In Hippocr. progn.* vol. XVIII B, p. 26 Kühn = *Stoic. vet. frag.* II, 269 Arnim) che così lo differenzia dall'analogismo: « Analogismo è un discorso che parte dal fenomeno e produce la comprensione del non-evidente; epilogismo, invece, è il discorso comune e concorde presso tutti ». Questa definizione stoica fa pensare che gli Empirici abbiano, almeno parzialmente, mutuato il loro cavallo di battaglia dall'Epicureismo (cfr. DEICHGRÄBER, *op. cit.*, p. 306). Sesto usa il termine epilogismo poche volte: in *Pyrrh. hyp.* II, 123, nel senso di « ragionamento empirico » per demolire il concetto di « segno »; in *Adv. log.* I, 352 nel senso di « argomentazione scettica », per demolire il concetto di criterio; in *Adv. math.* III, 7, nel senso di « procedimento aporetico-diairetico » per sottoporre la teoria geometrica del postulato-ipotesi ad una serie di quesiti. Più frequente, invece, è l'uso del verbo ἐπιλογίζεσθαι (cfr. indice di Janáček, p. 100).

33. Rinvio alle mie osservazioni in SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, pp. XXIV-XXX.

34. In particolare si ricorda quell'interessante mistione di autentico aristotelismo e di irragionevoli credenze che è il *Tetrabiblos* del grande astronomo greco. Per le varie sette mediche e per il rigurgito della medicina pneumatica e di quella iatromatematica che suggerì qualche idea nel sec. XVII alla iatrochimica ed alla iatromeccanica cfr. G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945; G. SARTON, *Galen of Pergamos*, Lawrence, Kansas, 1954, soprattutto il cap. 5 intitolato *The Medical Sects in Galen's time*, pp. 30-8; B. P. REARDON, *Courants Littéraires grecs*, etc., pp. 43-63.

35. Il concetto dommatico di analogia, che Sesto (*Adv. log.* I, 106) fa poggiare sul numero, estendendosi nei vari settori delle umane conoscenze, dà l'impressione di manifestare una vera e propria *Weltanschauung* e di reg-

la Medicina Empirica aveva ottenuto anche il supporto dialettico per continuare la sua battaglia anti-causalistica. Ma lo *scire per causas* esercita le sue stregonerie quando meno ce lo aspettiamo anche ai nostri giorni. Così gli Scettico-empirici, quasi a bassa voce, ammettevano le cause procatartiche, che sono, cioè, evidenti al pari dei fenomeni stessi e che anche gli aborriti Stoici avevano contemplate nella loro dommatica aitiologia [36].

Da questo nostro breve quadro della metodologia scettico-empirica risulta, comunque, con evidenza il contributo dato da quell'indirizzo medico-filosofico ad una *emendatio intellectus* per ogni ricercatore. Del resto lo stesso Galeno non ne sottovalutava affatto gli aspetti costruttivi, anche se mirava ad inserirli in un'organicità logica, a suo parere più avveduta ed esauriente. Ma tanto più era efficace questa ricca metodologia quanto più i Medici Scettico-empirici – in questo molto simili ad Aristotele – scendevano a dettagliati studi terapeutici, patologici, fisiologici, dietetici e farmaceutici che non avevano molto da invidiare ai grandi Medici Razionalisti del passato.

A questo punto ci domandiamo: con la Medicina Empirica, dunque, lo Scetticismo impara pure a costruire qualcosa e non si limita più ad epochizzare tutto? Molti studiosi moderni hanno ri-

gerne le fila, se si pensa anche all'analogismo grammaticale e all'importanza del linguaggio come termometro epistemologico e storico. Di qui il profondo significato delle polemiche scettiche contro i grammatici analogisti e l'originalità, oltre che l'altissimo valore anche letterario, del trattato di Sesto Empirico *Contro i grammatici*. Per il vasto problema ci limitiamo a ricordare: H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, I, pp. 340 segg.; J. H. SANDYS, *History of Classical Scholarship*, I, Cambridge, 1906, pp. 319 segg.; A. PAGLIARO, *Sommario di linguistica ario-europea*, I, Roma, 1930, pp. 28 segg.; H. DEHLMANN, *Varro und die hellenistische Sprachtheorien*, « Problemata », V, 1932, pp. 52 segg.; H. I. METTE, *De Cratete Mallliota seu Pergameno*, Berlin, 1931 e *Paratcresis*, Halle, 1952, pp. 11 segg.; A. DIHLE, *Analogie und Attizismus*, « Hermes », LXXXV, 1957, pp. 170 segg.; F. COLLART, *Analogie et anomalie*, « Entret. sur l'Antiquité Class. », IX, 1962, pp. 117-41. Per altri ragguagli rinvio alle mie osservazioni in SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, pp. XIII-XXI.

36. Rifacendosi a Crisippo, Clemente Alessandrino (*Strom.* VIII, 9 = *Stoic. vet. frag.* II, 346 Arnim) definisce le cause procatartiche come « quelle che offrono l'impulso iniziale ad un qualche avvenimento, come la bellezza all'amore per quelli che sono incontinenti: infatti un oggetto visto da costoro mette in atto la loro disposizione erotica, anche se, però, in modo non coercitivo ». Secondo Plutarco (*De Stoic. rep.* 47, 1056b) Crisippo non sarebbe stato coerente con sé stesso nel limitare l'azione del fato non alla causa perfetta, ma solo a quella procatartica (la questione si trova già nel *De fato* ciceroniano). Sesto accenna fuggevolmente alle cause procatartiche in *Pyrrh. hyp.* III, 16 riportando probabilmente il pensiero di Medici Empirici: « Alcuni hanno anche detto che certe cose presenti sono cause di certe cose future, come avviene per le cause procatartiche; così, ad esempio, l'insolazione è causa di febbre ». I passi galeniani di *De subf. emp.* che trattano di questo tipo di cause strettamente legate a ciò-che-è-momentaneamente-non-evidente sono correttamente spiegati dal Deichgräber (*op. cit.*, p. 306).

sposto affermativamente ed hanno avuto le loro buone ragioni, anche se queste non sono state sempre filosoficamente pure, ma viziate di insidioso ideologismo. Tuttavia, un'accurata indagine di quanto ci è rimasto del più grande « empirico » di nostra conoscenza – ossia di Sesto medico e filosofo – ci vieta di rispondere con superficialità che, proprio in punto di morte, lo Scetticismo greco si era stancato di dire sempre di no e di mettere ogni cosa tra parentesi. A meno che non si voglia alludere al proverbiale « miglioramento della morte »! [37].

Gli stretti legami che lo Scetticismo ebbe con la Medicina Empirica risultano filosoficamente ben rilevati nel celebre e discusso passo sestiano con cui apriamo quest'ultima sezione della presente raccolta, quantunque l'autore dichiari la propria adesione alla Medicina Metodica che, almeno nel tempo in cui furono composti gli *Schizzi*, gli sembrava, forse a torto, immune da elementi dommatici più della Medicina Empirica. Di notevole importanza è il *Proemio* di Celso a quella sezione della sua enciclopedia scientifica che è riservata alla medicina [38]: benché Celso non sia un filosofo, il suo quadro generale della medicina antica fino all'età di Tiberio ci fa vedere come già prima di Menodoto le relazioni tra Scetticismo e Medicina Empirica non fossero affatto trascurabili. L'opuscolo di Galeno *De sectis* [39], scritto quando già dalla riforma menodotea era fiorita una grande scuola medico-filosofica, coincide più di una volta, ad oltre un secolo di distanza, con la testimonianza celsiana non solo in molti dettagli, ma anche nella struttura espositiva, tanto da suscitare l'impressione che l'autore intenda continuare l'opera di qualche suo predecessore tenendola al passo con i tempi. Infine il trattato *De subfiguratione*

37. La costruzione metodologica della Medicina Empirica, quando viene presa in considerazione da quel possente dialettico che – dopo tutto – è stato Sesto, non rimane, in definitiva, immunizzata dal Loge wagneriano, e di ciò hanno avuto consapevolezza i grandi scettici moderni nel battere una via spesso divergente da quella tracciata da Pirrone di Elide e percorsa da tutti i suoi seguaci.

38. La traduzione è stata eseguita sul testo di F. Marx (Lipsia, 1915); di grande utilità sono state la traduzione inglese e le note di W. G. Spencer (London-Cambridge Mass., 1960) e la traduzione italiana di Angelo Del Lungo, pubblicata postuma dal noto figlio Isidoro (Firenze, 1904). Circa le fonti di Celso, per le preziose notizie riguardanti le scuole mediche dell'antichità di cui il nobile rampollo della *gens Cornelia* è imparziale espositore ed arbitro, è ancora sostanzialmente valido lo studio del Wellmann, *A. Cornelius Celsus, eine Quellenuntersuchung*, Berlin, 1913.

39. La traduzione è stata eseguita da CLAUDI GALENI, *Opera omnia, Editionem curavit T. G. Kühn, Tomus I*, pp. 64-105, Lipsiae, 1821, ristampa anastatica Hildesheim, 1964.

empirica[40], giunto a noi mercé un'orrida traduzione latino-medievale, è la più completa disamina della metodologia empirico-medica in nostro possesso. Scritta con intento polemico, l'operetta sa sollevarsi dalla schermaglia alla critica e contiene tutti i pregi e tutti i difetti di un grande autore che avrebbe dettato per lunghi secoli ogni legge nel campo della medicina e poi sarebbe divenuto, con pari esagerazione, il bersaglio preferito di medici, filosofi e storici moderni.

In una raccolta scettica non ci è parso opportuno inserire le numerose testimonianze tecnico-medicali concernenti l'indirizzo empirico. Per tali testimonianze rinviamo alla ancor valida raccolta di Karl Deichgräber.

Scetticismo, Medicina Empirica e Medicina Metodica (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.* I, 236-241)

Alcuni identificano la filosofia scettica anche con la setta 236
dei Medici Empirici; ma bisogna precisare che, se questa setta dà precise indicazioni circa l'incomprensibilità delle cose non-evidenti, non s'identifica con lo Scetticismo e che uno Scettico sarebbe incoerente, se abbracciasse quella dottrina [1]. Egli, però,

40. L'originale greco di questa preziosa opera andò perduto, ma di esso ci sono rimaste quattro traduzioni latine: quella di Nicola di Reggio Calabria (compiuta nel maggio del 1341) e quelle di un anonimo umanista, di Domenico Castello e di Gian Battista Rosario. La traduzione di Nicola fu pubblicata da Max Bonnet (*De Galeni Subfiguratione empirica, Dissertatio philologica*, Bonnae, 1872). Nell'ampia introduzione lo studioso tedesco sosteneva che soltanto l'orrida e barbarica traduzione di Nicola era stata eseguita sul testo greco, mentre le altre tre furono un emendamento elegante di quella di Nicola e furono eseguite solo su quest'ultima e non sull'originale, giacché questo già era andato distrutto. Sulla base del testo latino e dei numerosi passi paralleli che si riscontrano nell'immenso *Corpus galenianum* il Bonnet eseguì la retroversione che, poi, venne ripubblicata accanto al testo latino di Nicola dal Deichgräber nella sua raccolta delle testimonianze della *Empirikerschule*. La nostra traduzione è stata condotta sul testo del Bonnet e sulle opportune correzioni del Deichgräber (*op. cit.*, pp. 42-90). Per le caratteristiche di Nicola quale traduttore di Galeno vedansi H. SCHÖNE, *Galenus, de partibus artis medicativae*, Progr. Greifswald, 1911; F. LO PARCO, *Nicola di Reggio, antesignano del risorgimento dell'antichità ellenica nel sec. XIV*, « Atti della Regia Accad. di Arch. Lett. e Arti », Nuova serie, vol. II, Napoli, 1910, 1913², pp. 243-307. Circa le altre questioni testuali, le fonti dell'opera galeniana e la sua importanza come fonte per la conoscenza della scuola empirica, vedansi BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, p. 365; GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griech. Skept.*, p. 262; DEICHGRÄBER, *op. cit.*, pp. 7-19.

1. Giacché assumerebbe anche lui una posizione dommatica quantunque negativa e sarebbe in contrasto con l'epoché. Un rilievo analogo vien fatto da Sesto (*Pyrrh. hyp.* I, 4, 220 segg.) a proposito degli Accademici.

potrebbe piuttosto seguire, a mio avviso, l'indirizzo che vien
237 chiamato « Metodico »[2]. Difatti, tra gli indirizzi medici, quest'ultimo è l'unico che sembra non pronunciarsi in maniera temeraria[3] in merito alle cose non-evidenti, con arbitrarie affermazioni sulla loro comprensibilità o incomprensibilità, ma, attenendosi ai fenomeni, sembra assumere da questi ultimi, in conformità col modo di procedere degli Scettici, ciò che « sembra » essere conveniente.

Noi dicevamo, nelle pagine precedenti[4], che la vita ordinaria – che è quella vissuta anche dallo Scettico – ha quattro aspetti particolari, in quanto essa trova una sua certa consistenza in parte nella guida della natura, in parte nella necessità delle affezioni, in parte nella trasmissione di leggi e di costu-
238 manze, in parte nell'insegnamento delle arti. Adunque, come – a seconda della necessità delle affezioni – lo Scettico è guidato dalla sete a bere, dalla fame a mangiare, e così via per le altre cose, allo stesso modo anche il medico metodico è guidato dalle affezioni del paziente verso i rimedi corrispondenti, ad esempio dalla contrazione alla dilatazione – come quando una persona, dalla condensazione dovuta ad un freddo intenso, si rifugia nel caldo – o, viceversa, dalla flussione a ciò che la fa cessare – come quando quelli che in un bagno caldo versano gran copia di sudore e si sentono venir meno, si preoccupano di far

2. La maggioranza degli studiosi moderni (cfr. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, pp. 316-7; DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, pp. 464-5) è del parere che Sesto abbia modificato il proprio orientamento col passare del tempo, come si evince sia da *Adv. log.* II, 191 (ove i medici empirici vengono accostati ai filosofi scettici per la loro dottrina dell'incomprensibilità delle cose non-evidenti) sia dal soprannome « Empirico » che, secondo Diogene (IX, 116) e lo Pseudo-Galeno (*Isag.* 4), egli avrebbe avuto in relazione all'indirizzo medico da lui seguito. Se, invece, dobbiamo attenerci al Philippson (*De Philodemi libro*, etc., p. 61), il quale era del parere che gli *Schizzi* fossero posteriori alle altre opere di Sesto, dovremmo supporre che quest'ultimo passò dall'indirizzo empirico, seguito in gioventù, a quello metodico, seguito nella maturità. È probabile, comunque, che Sesto, al contrario del Galeno di *De sectis*, non intendesse acutizzare le differenze tra le due sette e che egli, rimanendo empirico, fosse spinto dalla sua serietà filosofica a fare qualche riserva per il suo stesso indirizzo (cfr. ZELLER, *Die Phil. der Griech.* V, 1, p. 40) e certe precisazioni su ben determinati problemi (cfr. NATORP, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnissprobl.*, p. 156). In ogni caso, il fenomenismo e l'utilitarismo dei Metodici (cfr. GALEN. *De sectis* 7) dovettero attrarre le simpatie del filosofo.

3. Nel *De sectis* Galeno dice esattamente il contrario sul comportamento generale dei Metodici.

4. In *Pyrrh. hyp.* I, 23.

cessare la trasudazione e, perciò, si precipitano all'aria fredda –. Ed è di per sé evidente che anche le condizioni naturali avverse ci costringono a tentare la loro eliminazione, dal momento che anche il cane, quando gli si conficca una spina al piede, si preoccupa di cavarsela [5].

Insomma – per non trasgredire al carattere succinto di 239
questa mia trattazione col diffondermi su ogni particolare – io penso che tutti i fatti che vengono in questo modo descritti dai Metodici possono essere inquadrati nella necessità delle affezioni – sia di quelle che sono secondo natura ⟨sia di quelle che sono contro natura⟩ [6]: e ciò oltre al fatto che è comune ai due indirizzi una terminologia che esclude la formulazione di opinioni e che presuppone, invece, l'indifferenza nell'uso dei nomi. Come, infatti, lo Scettico usa le espressioni « nulla de- 240
finisco » e « nulla comprendo » in maniera, come abbiamo detto [7], non opinativa, così anche il Metodico usa i termini « comunanza » e « pervadere » e simili in maniera non ricercata [8]. Allo stesso modo egli assume, senza fare congetture, anche il termine « indicazione » [9] invece di « guida », derivante dalle affezioni che appaiono – sia di quelle secondo natura sia di quelle contro natura – verso quei rimedi che sembrano corrispondere al caso, come abbiamo menzionato [10] a proposito della sete, della fame e delle altre cose.

Ecco perché, assumendo indizi [11] da questi fattori e da altri 241
simili a questi, possiamo bene affermare che l'indirizzo dei

5. La « saggezza » del cane è ampiamente e ironicamente rilevata in *Pyrrh. hyp.* I, 70 segg.

6. L'integrazione è del Mutschmann.

7. In *Pyrrh. hyp.* I, 197, 201.

8. Circa la simpatia di Sesto per la συνήθεια anche in campo linguistico (su cui si insiste soprattutto nel brillante trattato *Contro i grammatici*) rinvio alle mie osservazioni in Sesto Empirico, *Contro i matematici*, pp. XVI-XVIII.

9. Il concetto di indicazione e di segno indicativo, che tanto i filosofi dommatici quanto i medici logici ritengono « capace di porgere loro il più imprescindibile aiuto », viene attaccato da Sesto in *Adv. log.* II, 156 segg.

10. In § 238.

11. Con abilità tipicamente scettica – diremmo quasi col salto del gatto – Sesto evita di usare i termini « segno » o « indicazione » e preferisce il termine giudiziario τεκμαιρουμένους che non sa troppo di bruciato. Eppure in *Adv. log.* VII, 396, parlando della dimostrazione, egli usa quasi come sinonimi i termini σημεῖον (segno) e τεκμήριον (indizio) con cui « è stato chiamato ciò che è in grado di rivelare il non-evidente »! E Galeno (*De sectis*, 6) sa cogliere questo punto debole.

Medici Metodici ha con lo Scetticismo una maggiore affinità degli altri indirizzi della medicina – sempre, però, in confronto con questi ultimi, ma non in senso assoluto –.

Le tre principali sette mediche (CELSO, *De medic. Proem.* 1-75)

1 Come l'agricoltura promette gli alimenti ai corpi sani, così la medicina promette la sanità a quelli malati. Quest'arte è, indubbiamente, presente in ogni luogo, se è vero che anche le popolazioni più incolte conoscono erbe ed altri rimedi che sono
2 a portata di mano per soccorrere ferite e malattie. Tuttavia essa, molto più che dalle altre popolazioni, è stata coltivata dai Greci, e neppure da loro fin dai primordi, bensì da pochi secoli a questa parte. Perciò Esculapio viene celebrato come la più antica autorità in materia, egli che, siccome coltivò con raffinatezza un po' maggiore questa scienza ancora rudimentale
3 e popolare, fu accolto nel novero degli dei. Di poi i suoi due figli, Podalirio e Macaone, si misero al seguito del condottiero Agamennone nella guerra di Troia ed arrecarono notevole aiuto ai loro compagni d'arme [1]. Tuttavia Omero ci ha tramandato che costoro non procurarono alcun sollievo durante la pestilenza [2] o in malattie di vario genere, ma che di solito sanavano
4 soltanto le ferite col ferro o con medicazioni. Dal che si evince che essi tentarono esclusivamente questi settori della medicina e che appunto questi settori sono i più antichi. E ancora dalla medesima fonte si può apprendere che a quei tempi le malattie si facevano risalire all'ira degli dei e che a questi ultimi si soleva chiedere soccorso, ed è verosimile † che moltissimi allora perirono [3] † perché mancava un vero e proprio rimedio contro le malattie e che, ciò nonostante, la salute si mantenesse buona a causa dei buoni costumi che non erano corrotti né dall'indo-
5 lenza né dalla lussuria; ed è certo che questi due vizi hanno afflitto i corpi umani prima in Grecia e poi presso di noi, e che, perciò, questa complicata arte della medicina – di cui non

1. Cfr. HOM. *Il.* XI, 833.
2. Cfr. HOM. *Il.* I, 43 segg.
3. L'integrazione è suggerita dal Marx.

c'era bisogno nelle epoche antiche e non c'è ancora bisogno presso altre popolazioni – riesce a condurre sulla soglia della vecchiezza a malapena soltanto alcuni di noi.

Ecco perché, anche dopo quelli di cui ho fatto cenno, non ci furono uomini illustri che praticarono la medicina prima che cominciassero ad essere perseguiti con zelo maggiore gli studi letterari, i quali sono più di ogni altra cosa indispensabili al- 6
l'anima, ma sono ostili al corpo.

All'inizio la scienza della medicina era ritenuta una parte della filosofia, talché la terapeutica nacque insieme con la contemplazione della natura ad opera dei medesimi autori, ovviamente perché ne sentivano il bisogno quelli che avevano lo- 7
gorato le forze del loro corpo con l'irrequietezza del pensiero e le veglie notturne. E perciò, come ci viene tramandato, molti che professavano filosofia furono esperti di medicina, e tra loro i più illustri furono Pitagora, Empedocle e Democrito. Disce- 8
polo di quest'ultimo, come alcuni hanno creduto, Ippocrate di Cos, degno di essere celebrato più di tutti gli altri e uomo che si distinse sia nell'arte medica sia nell'eloquenza, separò quest'attività dalla filosofia. Dopo di lui Diocle di Caristo, indi Prassagora e Crisippo, e poi ancora Erofilo ed Erasistrato praticarono quell'arte fino a tal segno da proporre anche metodi di cura tra loro differenti.

Proprio all'epoca di costoro la medicina fu divisa in tre 9
parti, talché si sono avute una parte che cura con l'alimentazione, un'altra con i farmachi e una terza con la mano. I Greci hanno chiamato la prima « dietetica », la seconda « farmaceutica » e la terza « chirurgia ». Ma i più autorevoli professionisti di quella parte che cura con la dieta, sforzandosi di penetrare più profondamente nella realtà, hanno rivendicato a sé anche la conoscenza della natura, perché hanno ritenuto che la medicina sarebbe rimasta monca e fiacca senza di quella. Dopo 10
di loro Serapione è stato il primo a dichiarare che questa sorta di metodo razionale non ha niente a che vedere con la medicina ed ha riposto quest'ultima esclusivamente nella pratica e nell'esperienza. E, attenendosi a lui, Apollonio e Glaucia e, parecchio dopo, Eraclide di Taranto ed alcuni uomini di gran merito si chiamarono « Empirici » in base al loro modo di concepire l'arte medica. Così, anche quel settore della medicina 11

che cura con la dieta si è suddiviso in due indirizzi, giacché alcuni rivendicano a sé un metodo razionale, altri solamente la pratica. Tuttavia, dopo quelli che sono stati poc'anzi menzionati, nessuno provocò sconvolgimenti a quanto si era ricevuto per tradizione, finché Asclepiade mutò in gran parte il metodo delle cure. E, tra i suoi successori, Temisone, non molto tempo fa, durante la sua vecchiaia, si allontanò anche lui, per qualche lato, da Asclepiade. Ed è stato soprattutto merito di questi uomini il progresso compiuto da questa nostra salutare attività.

12 Tenendo presente che, tra le parti della medicina, la più difficile e, nello stesso tempo, la più famosa è quella che risana le malattie, dobbiamo trattare anzitutto di essa. E siccome sussiste un disaccordo pregiudiziale di pareri – in quanto alcuni sostengono che a loro è indispensabile soltanto una conoscenza che derivi dall'esperienza ed altri, invece, affermano che la pratica non è sufficientemente efficace senza l'acquisizione di una conoscenza razionale del corpo umano e della natura –, è mio dovere quello di indicare le tesi più importanti che vengono sostenute da entrambe le parti per potere più facilmente prospettare anche la mia personale opinione.

13 Orbene, quelli che propugnano la medicina razionale ritengono indispensabili i seguenti requisiti: in primo luogo la conoscenza delle cause che sono nascoste e che già contengono le malattie, in secondo luogo quella delle cause evidenti, in terzo luogo anche quella delle azioni naturali e, infine, quella delle parti interne del corpo.

14 Chiamano « cause nascoste »[4] quelle nel cui ambito si ricerca, tra i princìpi costitutivi dei nostri corpi, quale produca la salute e quale la malattia. Essi, infatti, reputano che non può sapere il modo appropriato per curare le infermità chi ne ignori la prima origine; ed aggiungono che è ben certo che c'è bisogno di una determinata cura nel caso che – come alcuni esperti di filosofia hanno asserito – qualcuno dei quattro princìpi[5] produca l'infermità a causa del proprio eccesso o del

4. In quanto si sottraggono ad ogni esperienza fenomenica e vengono scoperte soltanto per logica astrazione. Esse rientrano in quelle « cose non-evidenti » (ἄδηλα) alla cui conoscenza, secondo gli Scettici ed i Medici Empirici, bisogna rinunziare.

5. Sono le quattro « radici » o « elementi » di Empedocle, ciascuno dei quali con le sue associazioni produce i famosi quattro temperamenti (col-

proprio difetto; di un'altra determinata cura se ogni infermità 15
viene riposta negli umori [6], come è parso ad Erofilo; di un'altra determinata cura se ogni infermità venga attribuita all'aria, come è parere di Ippocrate [7]; di un'altra ancora nel caso che il sangue si infiltri in quei vasi che dovrebbero, invece, accogliere pneuma [8] oppure provochi infiammazione (che i Greci chiamano φλεγμονήν) e quest'ultima produca una perturbazione identica a quella che si riscontra nella febbre, come è parere di Erasistrato; c'è bisogno, infine, di un'altra cura nel 16
caso che certi « corpuscoli », nel passare attraverso « pori invisibili », si fermino e blocchino il condotto, come sostiene Asclepiade. Insomma – essi affermano – darà la cura esatta solo chi non si lascia sfuggire la prima scaturigine della causa.

Per la verità, costoro non negano che anche l'esperienza sia necessaria, ma sostengono l'impossibilità di accedere persino a questa senza che si formuli un qualche ragionamento: infatti, 17
a parere loro, gli uomini più antichi non inculcavano nei pazienti un intruglio qualsiasi, ma consideravano quale fosse la cosa più conveniente e poi passavano all'uso pratico di ciò cui erano pervenuti precedentemente in base ad una qualche congettura [9]. Ed aggiungono che non importa se ormai la maggior parte dei rimedi è stata concretamente sperimentata ⟨.....⟩ [10], dal momento che questi rimedi presero, comunque, l'abbrivo da un calcolo razionale [11]. E che la faccenda stia

lerico, flemmatico, melanconico, sanguigno) contemplati dalla medicina ippocratica nel *De humoribus* (cfr. PLAT. *Tim.* 82a segg.).

6. Dalle proporzioni dei quattro umori (sangue, flemma, bile e bile-nera) deriverebbero gli stati di salute o di malattia.

7. Ippocrate aveva trattato la questione nel suo trattato *Le arie, le acque, i luoghi*, che, come ha osservato il Vegetti (IPPOCRATE, *Opere*, cit., p. 163), « porta il segno e la luce della piena maturità » del suo pensiero. Il grande medico aveva inteso prendere in considerazione i vari fattori ambientali: questi ultimi furono ridotti alla sola aria da una scolastica alquanto gretta.

8. Ossia una sostanza che fa pensare ad un misto di energia vitale e di respiro, di materia gassosa e di puro spirito: di essa parlavano i medici pneumatici, che costituivano una setta minore fondata da Ateneo di Attalia, vissuto nell'età di Nerone.

9. Il loro dommatismo partiva da un'ipotesi, da una δόξα, e contro questo loro punto di partenza scattava, tra l'altro, anche la tropologia scettica.

10. L'ampia lacuna è audacemente colmata dal Marx nel modo seguente: « se tuttavia di anno in anno si trovano nuovi rimedi; né bisogna affermare che i medici antichi si servirono dell'esperienza ».

11. Il termine celsiano « consilium » equivale al greco λόγος, onde l'appellativo di λογικοί che questi medici assumevano.

così si riscontra, del resto, in molte evenienze. Spesso, a dire il vero, vengono a manifestarsi nuovi tipi di malattie su cui finora l'esperienza non ha dato alcuna indicazione, ed è, perciò, indispensabile meditare da dove queste si siano originate: senza di ciò nessuno dei mortali potrebbe scoprire perché debba ricorrere a questo determinato rimedio piuttosto che a quest'altro. Ecco perché essi vanno alla ricerca di cause « riposte nell'oscurità » [12].

18 Chiamano, invece, « evidenti » quelle cause tra cui ricercano, ad esempio, se l'inizio di una malattia si debba attribuire al caldo o al freddo, alla fame o alla sazietà o ad altri simili fattori: affermano, infatti, che interverrà contro una malattia solo chi non ne ignori l'origine.

19 Chiamano, poi, « azioni naturali del corpo » quelle per mezzo delle quali immettiamo o emettiamo il respiro, ingeriamo o digeriamo i cibi e le bevande, e così pure quelle azioni per mezzo delle quali queste cose vengono distribuite in tutte le parti dell'organismo. Oltre a ciò, essi ricercano anche perché le nostre vene ora si abbassano e ora si rialzano, quale sia il motivo del sonno e quale quello della veglia; e senza la conoscenza di questi fatti, a loro avviso, nessuno può opporsi o recare rimedio alle malattie che hanno inizio, appunto, in connessione
20 con essi. E poiché, tra tutte queste azioni naturali, la digestione sembra avere la massima importanza, si soffermano specialmente su di essa: e alcuni, sulla scorta di Erasistrato, sostengono che il cibo viene triturato nel ventre; altri, sulla scorta di Plistonico, discepolo di Prassagora, sostengono che esso imputridisce; altri, prestando fede ad Ippocrate, affermano che i cibi vengono digeriti per mezzo del calore; e, come se non bastasse, ci sono anche gli allievi di Asclepiade, i quali asseverano che tutte queste teorie sono vane e superflue, giacché, a loro avviso, non avviene concozione alcuna, ma la materia viene dislocata in tutto il corpo cruda come è stata ingerita.
21 Su questi argomenti, a dire il vero, regna tra loro scarso accordo;

12. L'espressione celsiana, equivalente agli ἄδηλα oppugnati dagli Scettici, ci rimanda a quella democritea secondo cui la verità è negli abissi (cfr. 68 B 117 Diels-Kranz). Del resto il filosofo di Abdera aveva dichiarato (cfr. Euseb. *Praep. ev.* XIV, 27, 4) che avrebbe preferito trovare un solo schiarimento in merito alla causa anziché diventare re dei Persiani.

ma la conseguenza di ciò è questa: che, se uno di questi punti di vista è quello vero, agli ammalati si deve somministrare un determinato cibo; se, invece, ne è vero un altro, se ne deve loro somministrare un altro: difatti, se il cibo viene triturato all'interno, bisogna trovar quello che può essere triturato nel modo più agevole; se imputridisce, si deve trovar quello in cui questo mutamento si attua con la massima rapidità; se è il calore ad attuare la concozione, si deve trovar quello che provoca massimamente calore; non bisogna, infine, cercare alcuna 22
di queste cose, se non avviene concozione alcuna, ma vanno ingeriti quegli alimenti che massimamente permangono tali quali sono stati ingeriti. E con lo stesso ragionamento, quando il respiro è appesantito e quando il sonno o la veglia sono fastidiosi, essi pensano che vi possa procurare rimedio colui che per primo si sia reso conto della maniera in cui queste « azioni naturali del corpo » si riscontrano.

Oltre a ciò, poiché nelle parti interne nascono dolori e 23
malattie di vario genere, essi pensano che nessuno vi possa arrecare rimedio qualora non abbia conoscenza di queste parti. Perciò, secondo loro, è necessario squarciare i cadaveri ed esaminare attentamente viscere e intestini, ed avrebbero ottimamente agito Erofilo ed Erasistrato, i quali ricevevano in dono dai re i delinquenti fatti uscire dal carcere in punto di morte e li vivisezionavano e, mentre ancora quelli respiravano, esa- 24
minavano quelle parti dell'organismo che la natura precedentemente aveva tenuto chiuse, e la loro posizione, il loro colore, la forma, la grandezza, la disposizione, la durezza, la mollezza, la levigatezza, le strette correlazioni, quindi la sporgenza e la rientranza delle singole parti, e se un organo fosse inserito nell'altro oppure ricevesse in sé una parte di un altro; a parer 25
loro, infatti, quando il dolore si presenta all'interno, non si può sapere che cosa affligga il paziente, se non si conosca in quale posizione si trovi ciascun organo o ciascun intestino, né si può curare quella parte che è malsana, se si ignori che cosa essa sia; e, quando le viscere di un uomo sono rese manifeste attraverso una ferita, chi ignori ciascuna parte quando questa è sana, non può sapere quale parte sia rimasta sana e quale sia stata danneggiata, e pertanto non può nemmeno prestare soccorso a quest'ultima. E in modo più idoneo si possono applicare i 26

rimedi dall'esterno, una volta che siano state scoperte le ubicazioni e le forme degli organi interni e se ne sia acclarata la grandezza; e ragionamenti simili vanno adeguatamente applicati in tutti i casi da noi prima menzionati. E sostengono che non è una crudeltà – come vanno dicendo i più – ricercare rimedi a favore di popolazioni innocenti di tutte le età future mediante il supplizio di uomini che sono criminali e, per giunta, di un piccolo numero di costoro.

27 Al contrario, quelli che dalla parola « esperienza » [13] hanno preso il nome di « Empirici » accettano, sì, le cause evidenti come necessarie, ma ritengono che sia superflua l'indagine delle cause oscure e delle azioni naturali, poiché, secondo loro, la
28 natura non è affatto comprensibile [14]. E che, in realtà, essa non possa essere compresa risulta con evidenza dalla discordia che regna tra quanti discutono di questi argomenti, dal momento che, su questo punto, non si è pervenuto a soluzioni comuni né tra gli esperti di filosofia né tra i medici stessi [15]. Perché, infatti, si dovrebbe prestar credito ad Ippocrate piuttosto che ad Erofilo? E perché a quest'ultimo piuttosto che
29 ad Asclepiade? Se uno volesse attenersi alle argomentazioni che vengono addotte, allora quelle addotte da ognuno potrebbero sembrare non prive di attendibilità; se ci si attiene, invece, ai metodi di cura, non c'è metodo che non abbia riportato gli infermi alla buona salute: pertanto non si sarebbe dovuto togliere credito né alle argomentazioni né alle autorevoli attestazioni di nessuno di loro. Anche i filosofi sarebbero i più grandi medici, se il semplice ragionamento bastasse a renderli tali; in realtà, però, essi hanno sovrabbondanza di parole, ma manca loro la conoscenza scientifica dei rimedi.

30 Gli Empirici aggiungono anche che i metodi da usare in medicina differiscono tra loro a seconda delle località geografiche [16], e che di un metodo si ha bisogno a Roma, di un altro

13. Ossia dal termine greco ἐμπειρία. Cfr. GALEN. *De sectis*, 1.

14. Cosa che coincide col principio fondamentale dello Scetticismo fin dai tempi di Pirrone.

15. Viene qui utilizzato il tropo della διαφωνία, il primo di Agrippa (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 165), già contemplato nel secondo tropo di Enesidemo (ivi, 85-89).

16. Ciò era stato contemplato nel quinto tropo di Enesidemo (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 118-123).

in Egitto e di un altro ancora in Gallia. Ché, se le malattie venissero provocate da cause che sono dovunque identiche, anche i rimedi sarebbero dovuti essere identici dovunque. Spesso le cause sono anche manifeste – ad esempio quelle della cisposità o di una ferita –, ma da esse non risulta altrettanto palese il trattamento da usare. Ché, se questa scienza non è 31
subordinata ad una causa evidente, molto meno potrebbe essere subordinata ad una causa che è messa in dubbio. Allora, dal momento che quest'ultima è incerta – anzi incomprensibile –, bisogna piuttosto chiedere protezione a cause accertate ed attentamente scrutate, vale a dire a quelle che l'esperienza ci insegna nell'atto stesso della cura, come avviene in tutte quante le altre arti. Difatti non si diventa contadini o piloti con le 32
dispute, ma con la pratica. E che siffatte speculazioni non siano per nulla pertinenti alla medicina si può acclarare in base al fatto che quelli che la pensano in modo diverso tra loro su questi stessi argomenti sono tuttavia riusciti a riportare gli uomini al medesimo stato di sanità: e ci sono riusciti perché trassero i metodi terapeutici non da « cause oscure » né da « azioni naturali », su cui pur nutrivano pareri diversi, bensì dalle esperienze, a seconda dei risultati che ciascuno era riuscito a cavarne. Del resto, neppure ai suoi primordi la medi- 33
cina venne dedotta da siffatte discettazioni, bensì dall'esperienza: difatti, tra gli ammalati che erano allora privi di medici, alcuni, nei primi giorni della malattia, per ingordigia non esitavano ad ingerire il cibo, mentre altri per nausea se ne astenevano, e risultò più alleviata l'infermità di coloro che se ne erano astenuti. Allo stesso modo alcuni mangiavano qualcosa 34
nel corso della febbre, altri mangiavano un po' prima che la febbre scoppiasse, altri dopo che essa fosse cessata; e si trovarono molto bene quelli che fecero ciò dopo la cessazione della febbre; e allo stesso modo alcuni, all'inizio di una manifestazione morbosa, seguivano immediatamente una dieta più consistente, altri una più ridotta, e quelli che si erano rimpinzati si trovavano in condizioni peggiori. E poiché queste 35
ed altre simili cose capitavano ogni giorno, uomini diligenti annotarono quali cose « per lo più » dessero migliori risultati e, quindi, cominciarono a prescriverle agli infermi. Così nacque la medicina, la quale, in base al frequente risanamento di alcuni

e al decesso di altri, distingueva le cose nocive da quelle salutari [17].

36 Di poi, quando ormai i rimedi erano stati trovati, gli uomini cominciarono a discutere sulle « ragioni » di questi; ma non fu la medicina ad essere inventata dopo che se ne fosse ricercata la ragione, bensì fu solo dopo l'invenzione della medicina che ci si mise a ricercarne la ragione.

Gli Empirici pongono anche la questione se la ragione dia gli stessi insegnamenti dell'esperienza o ne dia altri: se dà i medesimi, è superflua; se ne dà altri, è addirittura di ostacolo.

Comunque, dapprincipio si dovettero esplorare i rimedi con la massima accortezza; ora, però, essi sono già stati esplorati; né si scoprono nuovi generi di malattie né si sente il bisogno
37 di una nuova medicina. Ché, ove pur si presenti qualche tipo sconosciuto di malattia, ciò non pertanto il medico non si dovrà mettere a speculare su cose oscure, ma subito vedrà a quale malattia già nota esso sia affine e tenterà rimedi simili a quelli che spesso sono stati proficui nell'infermità affine e troverà ausilio efficace in base alla somiglianza con quest'ultima [18].
38 Ciò non vuol dire che il medico non abbia bisogno di razionale ponderazione e che un animale irragionevole sia in grado di far mostra di quest'arte, ma vuol dire soltanto che non hanno a che fare con la faccenda congetture di cose nascoste, giacché non importa che cosa produca la malattia, bensì che cosa la elimini; né riguarda la medicina sapere come il cibo venga ingerito nel modo migliore, ma che cosa venga digerito, tanto se la concozione sia dovuta a questa determinata causa quanto se sia dovuta a quest'altra, e tanto se si tratti di concozione vera e propria quanto se si tratti di semplice distribuzione del cibo [19].
39 Né ci si deve domandare in che modo noi respiriamo, ma che cosa liberi la respirazione quando questa è faticosa e lenta; né che cosa faccia muovere le vene, ma che cosa ciascun genere di questo movimento stia a significare. Cose, queste, che si conoscono per mezzo dell'esperienza! Del resto in tutte le

17. Celso ha qui esposto il principio empirico dell'osservazione diretta (αὐτοψία).

18. Celso espone qui il principio empirico del passaggio dal simile al simile (μετάβασις τοῦ ὁμοίου).

19. Così, secondo gli empirici, vengono evitate quelle congetture indicate nei §§ 20-22 che valgono solo a far cadere i medici nel tropo della διαφωνία.

teorizzazioni siffatte si può dissertare «in un senso e nell'altro» [20]; pertanto in esse prendono il sopravvento la naturale intelligenza e l'abilità oratoria, mentre le malattie non vengono curate con l'eloquenza, ma con le medicine. E se c'è un uomo di poche parole che, in base alla pratica, riesce a distinguere bene le cose, questi sarà un medico molto migliore di uno che, privo di pratica, abbia ben coltivato la propria lingua [21].

Ma, secondo gli Empirici, le indagini dei Medici Dommatici 40
di cui abbiamo prima parlato sono semplicemente superflue; le rimanenti, invece, sono addirittura crudeli, ossia tagliare il ventre e i precordi di uomini vivi e trasformare quell'arte che presiede all'umana salute in un fatto non solo letale, ma addirittura molto straziante per alcune persone; e ciò specialmente perché, tra queste cose che si ricercano con tanta violenza, alcune non possono essere conosciute affatto, altre possono essere conosciute senza che si debba perpetrare alcun crimine. Difatti il calore, la levigatezza, la mollezza, la durezza e tutte 41
le altre cose simili, una volta che il corpo sia stato aperto, non conservano le stesse caratteristiche che avevano mentre esso era intatto, giacché, anche quando il corpo non è stato ancora violato, questi fattori, tuttavia, sovente cangiano per paura, per dolore, per inedia, per indigestione, per stanchezza e per mille altre non rilevanti affezioni, ed è molto più verosimile che gli organi interni, che sono più teneri e per i quali la luce costituisce un fatto nuovo, subiscano mutamenti sotto ferite molto gravi e nell'atto stesso in cui se ne fa scempio. Né c'è 42
nulla di più sciocco che ritenere che quale sia ciascun organo mentre l'uomo è vivo, tale debba essere quando questi sta morendo, anzi è già morto. L'utero, che è un organo di minore importanza, può essere pure asportato senza che l'essere umano cessi di vivere; ma non appena il ferro viene immerso nei precordi e viene squarciato il setto trasversale – ossia quella membrana che separa le parti superiori del corpo da quelle inferiori (i Greci la chiamano διάφραγμα) –, l'uomo immediatamente perde la vita. Così, alla fine del conto, solo quando l'uomo è

20. Ossia secondo quella maniera antilogistica che portava gli Scettici alla *isosthenia* e all'*epoché*.

21. Qui l'empirismo coincide con la concezione socratico-platonica del sapere competente in contrasto con la retorica (cfr. PLAT. *Gorg.* 456b segg.).

morto, si offrono alla presenza del medico assassino i precordi ed ogni viscere necessariamente tali quali sono quelli di un
43 morto, non quali furono quelli di una persona viva. Perciò il solo risultato di questa operazione è che il medico scanna crudelmente un uomo e non già che egli viene a sapere quali viscere noi abbiamo da vivi.

Tuttavia, se c'è qualcosa che si presenta all'osservazione mentre l'uomo è ancora in vita, questo qualcosa viene offerto ai medici dal caso. Talvolta, infatti, un gladiatore nell'arena o un soldato in campo di battaglia o un viandante assalito dai ladroni viene ferito in maniera tale che un qualche suo organo interno è portato alla luce, e per un poveretto si tratta di un organo, per un altro di un altro: in questo modo il medico accorto viene a conoscere il sito, la posizione, la disposizione, la forma e altre cose simili, mentre egli sta tentando di porgere non la morte ma la salute, e viene a conoscere con un atto di misericordia quello che altri avrebbero appreso con spietata crudeltà [22].

44 Per questo motivo, secondo gli Empirici, non è neppure necessaria la dissezione dei cadaveri (che, quantunque non sia crudele, è tuttavia ripugnante), dal momento che nei cadaveri la maggior parte degli organi risulta alterata; quanto, invece, si possa conoscere in corpi vivi, lo mostri il corso stesso della terapia.

45 Poiché questi argomenti sono stati sovente e sono ancora trattati dai medici in molti volumi ed in lunghi e accaniti dibattiti, bisogna aggiungere certe precisazioni che potrebbero sembrare non discostarsi dal vero [23]. Esse non sono né pienamente ossequiose verso uno dei due punti di vista né troppo discordi da entrambi, ma, in un certo qual modo, sono intermedie tra due diversi modi di pensare: cosa che chi indaga, senza partito preso, la verità, può cogliere in tutte le contro-
46 versie, come avviene appunto nel caso presente. Difatti quali siano le cause produttrici di buona salute o provocatrici di ma-

22. Questa « mitezza » dei Medici Empirici coincide con una virtù che gli Scettici si vantavano di possedere (cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* I, 6; DIOG. LAERT. IX, 118). Essa rientra in quella φιλανθρωπία scettico-accademica che venne molto esaltata da Plutarco e da Favorino.

23. Anche Celso, seguendo la falsariga ciceroniana, ammette come criterio il verosimile, che porta a conclusioni eclettiche.

lattie e quali siano i modi in cui viene tratto il respiro o digerito il cibo, neppure gli esperti di filosofia comprendono scientificamente, ma cercano di perseguire soltanto in via di congetture. Ma, se di una cosa manca una conoscenza certa, l'opinione che se ne ha non può trovare un rimedio che sia certo.
Ed è vero che allo stesso metodo razionale della terapia nessuna 47
cosa può dare un contributo maggiore dell'esperienza. Ma, quantunque ci siano molte cose che non sono pertinenti alle arti in sé, tuttavia le aiutano, stimolando la mente dell'artefice: pertanto, anche codesta contemplazione della natura universale, sebbene non basti a creare il medico, tuttavia lo rende più capace e completo nella medicina. Ed è verosimile che Ippocrate ed Erasistrato e quanti altri non si appagarono di trattare febbri ed ulceri ma scrutarono per qualche lato la natura, non furono, di certo, medici per questo motivo, ma senza dubbio, proprio in virtù di ciò, risultarono essere medici molto superiori agli altri. Difatti la stessa medicina ha bisogno della ragione, 48
sebbene ciò si verifichi non quando va indagando le « cause oscure » o le « azioni naturali », tuttavia spesso ⟨. . . . . .⟩ [24]. La medicina, invero, è un'arte fondata su congetture. Ma il più delle volte non solo essa non trova corresponsione nella congettura, ma neanche nell'esperienza, e talvolta non la febbre né il nutrimento [25] né il sonno hanno il loro corso consueto.
Alquanto di rado, ma pur sempre qualche volta, la stessa ma- 49
lattia costituisce una novità; e che un morbo nuovo non possa presentarsi è palesemente falso, se teniamo presente che, ai nostri tempi, ⟨c'è stata una signora, moglie di un cavaliere romano⟩ [26], la quale spirò nello spazio di poche ore, perché la carne le cadde giù dagli organi genitali e si incancrenì, ed i medici più famosi non riuscirono né a scoprire il tipo di quella malattia né a trovarvi i rimedi. Ed io penso che costoro non 50
fecero nessun tentativo, perché nessuno volle rischiare una propria congettura su una persona di alto rango, per non sembrare di averne provocata la morte se non fosse riuscito a

24. La lacuna è così integrata dal Marx: « quando si esegue la terapia di quelle malattie che sono nate da cause evidenti ».
25. Il Marx suggerisce « la suppurazione » in base a CELS. IV, 11, 3; VIII, 10, 1.
26. L'integrazione è del Marx.

salvarla; tuttavia è verosimile che si sarebbe pur potuto escogitare un qualche rimedio, se ci si fosse liberati da tale timidezza, e forse avrebbe avuto buon esito qualche tentativo che si fosse cercato di sperimentare.

51 A questo tipo di intervento medico non sempre la « somiglianza » [27] offre qualche contributo, e, se pur l'offre, lo fonda pur sempre su un procedimento razionale, ossia sulla riflessione che, tra tipi di malattie e di rimedi che siano simili tra loro, ci debba pur essere un medicamento da utilizzare a preferenza di tutti gli altri. Quando si presenta una situazione siffatta, è opportuno che il medico usi qualche ritrovato che non avrà, forse, esito positivo in tutti quanti i casi, ma tuttavia l'avrà
52 con una certa frequenza. Egli chiederà, comunque, qualche nuovo suggerimento non da « cose nascoste » (queste, infatti, sono dubbie ed incerte), ma da quelle che si possono accuratamente osservare, vale a dire da « cause evidenti ». È importante, infatti, sapere se la malattia sia dovuta ad un affaticamento o alla sete o al freddo o al caldo o alla veglia o alla fame ovvero, al contrario, a sovraccarico di cibo e di vino e ad abuso di libidine.

53 Né il medico dovrebbe ignorare quale sia la natura del paziente, se, ad esempio, il corpo di costui sia più umido o più secco del normale, se i nervi siano vigorosi o deboli, se lo stato morboso sia frequente o raro, e se, quando questo si presenta, sia accentuato o leggero, di breve o di lunga durata, e quale tenore di vita il paziente abbia seguito, faticoso o tranquillo, smoderato o frugale: da queste e da altre simili cose, infatti, si può cavare un nuovo metodo di cura.

54 Non possiamo, d'altra parte, ritenere esaurito neppure il precedente argomento, quasi che in esso non si annidasse alcuna controversia. Difatti lo stesso Erasistrato ammette che le malattie non derivano da siffatte cause, giacché altre persone, o anche la medesima in altre occasioni, non hanno avuto la febbre dopo che quelle cause si sono riscontrate, e alcuni medici del nostro tempo, attenendosi – come essi stessi pretendono di far credere – all'autorità di Temisone, sostengono che non ha nulla a che vedere con la terapia la conoscenza di alcuna causa

27. Ossia il passaggio dal simile al simile, su cui si fondavano gli Empirici.

e che è sufficiente l'« osservazione » di certe caratteristiche generali di alcune malattie [28]. Del resto, queste ultime si suddi- 55
viderebbero in tre tipi: uno deriverebbe da restrizione, uno da flusso e il terzo sarebbe misto. Difatti gli infermi talora hanno secrezioni molto rare, talora molto frequenti, talora per un verso troppo rare e per un altro troppo frequenti; inoltre le malattie di questo genere talora sono acute, talora croniche, ed ora si aggravano, ora si conservano stazionarie, ora vanno attenuandosi. Una volta acclarato questo – ossia di quale di 56
questi tipi di malattie si tratti –, se il corpo è soggetto a restrizione, bisogna usare lassativi; se soffre di flussi, bisogna usare restringenti; se presenta una deficienza mista, bisogna prima porre riparo al male più grave. E si deve usare un trattamento per le malattie acute, un altro per quelle croniche, e uno per le malattie in fase crescente, un altro per quelle stazionarie e un altro ancora per quelle che vanno ormai verso la guarigione.

L'osservazione di tutti questi fattori – essi dicono – costi- 57
tuisce la medicina, e definiscono quest'ultima come una sorta di « via », che chiamano μέθοδος, e sostengono che essa ha il compito di contemplare quelle caratteristiche che nelle varie malattie si presentano comuni. E non vogliono essere annoverati né tra i Razionalisti né tra quelli che si attengono esclusivamente all'esperienza, giacché – stando a quel che significa l'appellativo di « Metodici » da loro assunto – essi dissentono dai primi perché non ammettono che la medicina risieda nella congettura di cose nascoste, e dai secondi perché credono esservi poca arte nell'osservazione meramente empirica.

Per quanto concerne Erasistrato, in primo luogo l'evidenza 58
stessa è in contrasto col suo modo di pensare, giacché è ben raro che una malattia si presenti se non dopo qualcuna di queste cause; in secondo luogo non consegue che ciò che non colpisce un'altra persona o anche il paziente medesimo in una determinata circostanza, non sia nocivo ad un'altra persona o al paziente stesso in una circostanza diversa [29]. Infatti possono subentrare nel corpo – in correlazione o con la sua infermità

28. Ciò trovasi già sostenuto in HIPPOCR. *Epid.* I, 23.
29. Qui sembra che Celso si attenga al quarto tropo di Enesidemo, quello delle circostanze (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 100-117).

o con qualche altra sorta di affezione – certe condizioni che non esistono in un altro o non sono esistite in questo stesso corpo in un'altra circostanza, ed esse di per sé non sono tanto rilevanti da poter provocare una malattia, ma tuttavia rendono
59 il corpo maggiormente esposto ad altre affezioni nocive. Ché, se Erasistrato si fosse dedicato sufficientemente allo studio della natura universale – studio di cui codesti medici [30] tanto temerariamente si van fregiando – avrebbe saputo anche questo: che, cioè, nulla accade in senso assoluto per una sola causa, ma viene assunto al ruolo di causa ciò che sembra aver dato il massimo contributo ad un determinato fenomeno. Ed è possibile che una data cosa, fino a quando resti isolata, non provochi alcun mutamento, ma, congiunta con altre, ne provochi uno
60 grandissimo. A tutto questo si aggiunge il fatto che neppure lo stesso Erasistrato – il quale asserisce che la febbre è prodotta dalla trasfusione del sangue nelle arterie e che questo fenomeno si riscontra quando il corpo è troppo ripieno – è riuscito a scoprire per quale motivo, fra due corpi egualmente ripieni, uno si ammala e l'altro rimane immune da ogni pe-
61 ricolo: il che manifestamente accade ogni giorno. Di qui si può acclarare che, ammessa pure come vera la suddetta trasfusione, tuttavia questa non si va attuando quando il corpo è pieno, bensì quando vi si sia aggiunto un qualche altro fattore.

62 I discepoli di Temisone [31], d'altra parte, se ritengono costantemente validi i loro precetti, sono razionalisti più di qualsiasi altro. Difatti, se uno non si attiene a tutto quello che è approvato da un altro razionalista, non ha – esclusivamente per questo motivo – bisogno di dare alla sua arte un appellativo diverso, se è vero che (ed è questa la cosa più importante) egli si fonda non solo sulla « memoria » [32], ma anche sulla ra-
63 gione. Ma se – cosa che si accosta di più alla verità – l'arte della medicina accoglie a malapena un qualche precetto che sia costantemente valido, i Razionalisti vengono ad essere un tutt'uno con quelli che si fondano esclusivamente sull'esperienza, e ciò tanto più, in quanto anche il più profano riesce a scorgere se la malattia abbia provocato restringimento o

30. I Razionalisti.
31. I Metodici.
32. Come fanno gli Empirici.

rilassamento. Se il rimedio che rilassa un corpo costipato o quello che restringe un corpo rilassato viene dedotto da un ragionamento, allora il medico è un razionalista; se, invece, viene tratto dall'esperienza – come è portato necessariamente ad ammettere chi nega di essere razionalista –, allora il medico è un empirico. Così, secondo Temisone, la conoscenza di una 64
malattia è estranea all'arte, e quest'ultima si riduce alla pratica; e non si è aggiunto niente altro a quello che gli Empirici professano, ma qualcosa si è tolta, giacché gli Empirici badano a tutta una molteplicità di fattori, mentre i seguaci di Temisone badano esclusivamente a quelli più semplici e non vanno oltre i luoghi comuni. Difatti anche quelli che curano pecore e cavalli, 65
non potendo conoscere da parte dei muti animali le proprietà singole di ciascuno di questi, si basano esclusivamente sulle caratteristiche comuni; e le popolazioni straniere, non conoscendo le raffinatezze della medicina, vedono soltanto le caratteristiche generali delle malattie; inoltre, quelli che hanno la gestione di vasti ospedali, poiché non riescono a badare a ciascun infermo pur col massimo zelo, si rifugiano in codeste « caratteristiche comuni ». E, per Ercole, i medici antichi sa- 66
pevano bene tutto ciò, ma non se ne appagavano. Perciò, anche il più autorevole medico dell'antichità, Ippocrate, disse che bisogna trattare l'ammalato osservando vuoi le caratteristiche comuni vuoi quelle proprie di ciascuno. E neppure codesti Metodici – pur tra i limiti da loro stessi fissati – possono affatto essere coerenti con se medesimi, dal momento che c'è tutta una varietà di malattie costipanti o rilassanti. Questa varietà si può più facilmente vagliare in quelle malattie che provocano rilassamento: una cosa, infatti, è vomitare il sangue, un'altra 67
la bile e un'altra ancora il cibo; una cosa è soffrire di diarrea e un'altra di dissenteria; una cosa è sciogliersi in sudore e un'altra essere consumati dalla tisi; e l'umore può defluire con violenza anche in singoli organi, come avviene negli occhi e nelle orecchie, anzi da questo rischio non è immune alcun membro umano. Ecco perché nessuno di questi casi ha lo stesso trattamento medico di un altro.

Così la medicina conserva una sua continuità nel discendere 68
dalla considerazione generica di un flusso morboso a quella particolare. Ed anche in quest'ultima è, ancora una volta,

spesso necessaria un'ulteriore conoscenza delle particolarità, poiché i medesimi rimedi non giovano a tutti anche nei casi simili [33]. Del resto, ci sono certe determinate medicine che il più delle volte fanno vuoi da astringenti vuoi da lassativi; ma, d'altra parte, si trovano certe persone in cui il medesimo medicinale produce effetti diversi che in altre: in questi casi l'osservazione delle caratteristiche comuni è controproducente, mentre è salutare quella delle caratteristiche particolari di ciascun paziente.

69 Ma anche la corretta valutazione della causa spesso risolve una malattia. Perciò anche Cassio, che è stato il medico più geniale del nostro tempo e che è recentemente scomparso, fece ingoiare acqua fredda ad un tale che era affetto da febbre e soffriva di grande sete, perché aveva saputo che costui si era sentito imbarazzato a seguito di un'intossicazione per vino, e il paziente, dopo aver bevuto l'acqua e aver infranto la violenza del vino con siffatta miscela, subito sfebbrò con una dormita
70 e con una sudata. E Cassio, da buon medico, trovò opportunamente questo rimedio non in base alla semplice constatazione che il corpo fosse costipato o rilassato, ma in base a quella causa che precedentemente aveva agito.

Inoltre, secondo questi autorevoli medici, c'è anche qualche fattore che va assegnato al luogo e al tempo: essi, quando discutono come si debbano comportare le persone sane, consigliano di evitare il freddo, il caldo, la sazietà, la fatica, gli atti venerei maggiormente in località e periodi di tempo che siano più soggetti ad infezioni, ed a chi avverte una pesantezza fisica, appunto in queste località e in questi periodi, consigliano di stare a riposo e di evitare di sconvolgere lo stomaco col
71 vomito o il ventre con un purgante. Tutti questi consigli generici sono senz'altro conformi alla verità; tuttavia i medici discendono da casi generali a casi particolari, a meno che essi non intendano persuaderci che il clima e la stagione debbono essere tenuti presenti dalle persone sane e non già da quelle inferme, mentre proprio queste ultime hanno tanto maggior bisogno di rispettare ogni precauzione quanto più esposta ai

33. Come pretenderebbe una rigida applicazione della metodologia del « passaggio del simile » sostenuta dagli Empirici.

malanni è la loro infermità. Ché anzi le malattie, nei medesimi soggetti umani, hanno peculiarità ognora diverse, e chi talvolta è stato inutilmente tenuto sotto cura con rimedi affini al male, viene spesso guarito con rimedi contrari [34]. Moltissime distin- 72
zioni, poi, vanno tenute presenti nella somministrazione del cibo, ma io mi appagherò di sottolinearne una sola: la fame è più agevolmente tollerata da un adulto che da un ragazzo, più agevolmente quando la pressione atmosferica è bassa che quando è alta, più agevolmente da chi fa un solo pasto che da chi fa anche colazione la mattina, più facilmente da un sedentario che da chi fa vita movimentata, e sovente è anche più 73
indispensabile che si affretti a cibarsi chi non riesce proprio a sopportare il digiuno. Per tutti questi motivi io penso che chi ignori le caratteristiche del singolo, debba guardare solamente quelle che sono comuni a tutti, ma chi, invece, ha l'agio di conoscere le caratteristiche del singolo, non deve, ovviamente, trascurare quelle comuni, bensì fondarsi anche sulle prime: di conseguenza, ammesso un pari livello di conoscenza scientifica, ritengo più utile un medico che sia divenuto amico anziché uno che sia rimasto estraneo.

Orbene, per ritornare al mio tema, io penso che la medi- 74
cina debba indubbiamente non escludere la ragione, ma lasciarsi, altresì, istruire da cause « evidenti » e tener bene a distanza tutte quelle « oscure », non però dalla meditazione dell'artefice, bensì dal concreto esercizio dell'arte. Sezionare, poi, i corpi di persone vive è crudele e superfluo, mentre sezionar cadaveri è necessario, magari, agli apprendisti: infatti costoro devono sapere la posizione e l'ordine degli organi, e un cadavere li fa vedere meglio di un vivente o di un ferito. Ma anche tutte le altre cose che si possono conoscere in soggetti 75
vivi saranno mostrate, nel corso stesso della cura dei feriti, dalla pratica un po' più lentamente, ma con molto maggior delicatezza [35].

34. Circa la validità dell'una o dell'altra terapia si erano divisi i medici fin dai primordi della loro arte. Qualcosa di analogo era accaduto in filosofia in merito alla conoscenza del simile col simile o del dissimile col dissimile.

35. Celso conclude il suo proemio con quel tono filantropico che è una costante dell'*humanitas* latina da Cicerone in poi e che la « mitezza » scettica continuava a ribadire.

(GALENO, *De sectis*)

1 Scopo dell'arte medica è la salute [36], ed il fine è l'acquisizione di questa. I medici, perciò, devono necessariamente conoscere i mezzi con cui si possa procurare la salute quando essa non c'è, e si possa tutelarla quando essa c'è. I mezzi che procurano la salute quando essa non c'è si chiamano rimedi ed ausili; quelli, invece, che la tutelano quando c'è si chiamano diete salutari. Per questo motivo l'antica tradizione definisce la stessa medicina « scienza delle cose salutari e di quelle morbose » [37], chiamando « salutari » sia quelle cose che tutelano la salute quando c'è, sia quelle che la recuperano quando si è perduta, e chiamando, invece, « morbose » le cose contrarie alle precedenti. Il medico ha, infatti, il dovere di conoscere questi due gruppi di cose, per scegliere l'uno e per evitare l'altro.

Quale, però, sia la fonte da cui ci si procuri la scienza di queste cose, non ancora è stato concordato da tutti allo stesso modo, ma alcuni asseriscono che la sola esperienza basti all'arte, ad altri, invece, sembra che anche la ragione le dia un non piccolo contributo. Quelli che si basano esclusivamente sull'esperienza assumono l'appellativo da quest'ultima e si chiamano « Empirici » [38]; similmente quelli che si basano sulla ragione sono chiamati « Razionalisti » [39]. E questi sono i due principali indirizzi dell'arte medica: l'uno è quello che, per mezzo delle esperienze, mira alla scoperta dei rimedi; l'altro è quello che vi mira per mezzo di « indicazione » [40]. Ovviamente diedero questi appellativi anche alle sette, chiamando l'una empirica e l'altra razionalista. Ma si è creata anche la consuetudine di chiamare la setta empirica « osservativa » [41] e « memorativa » [42] e di chiamare quella razionalista « dommatica » e « analogistica » [43]. Anzi

36. Cfr. ARISTOT. *Eth. nic.* I, 1, 1094a 8; *Metaph.* XII, 3, 1070a 30; 1075b 10.

37. SEXT. EMP. *Adv. eth.* 186.

38. Cfr. CELS. *De medic. Proem.* 27.

39. Cfr. *ibid.* 17.

40. Per l'opposizione scettico-empirica al segno indicativo cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 99-103; *Adv. log.* II, 143, 201-202.

41. Cfr. pp. 54, 11; 88, 24, 26; 139, 21; 145, 12; 146, 15; 150, 32; 152, 13 Deichgräber.

42. Cfr. pp. 98, 24, 26; 124, 19; 145, 12; 245, 4 Deichgräber.

43. Cfr. p. 98, 25 Deichgräber. La metodologia analogistica fu avversata dagli Scettici anche nel campo della grammatica (cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* I, 198-202, 205-209, 217-220).

hanno fatto anche per i medici la stessa classificazione che per le sette, chiamando « empirici » e « osservativi » e « commemorativi dei fenomeni » quelli che hanno optato per l'esperienza, e chiamando, invece, « razionalisti » e « dommatici » e « analogisti » quelli che si sono attenuti alla ragione.

Gli Empirici affermano che il modo in cui l'arte medica 2
si è formata è il seguente.

Essi andavano constatando che, tra le molte affezioni che colpiscono gli uomini, alcune si producono spontaneamente per infermi e per persone sane – ad esempio, flusso di sangue dalle narici, sudori, diarree o qualsiasi altra cosa siffatta che arrechi danno o utilità, ma che, tuttavia, non abbia una causa efficiente sensibile –, altre, invece, hanno una causa manifesta, ma tuttavia non corrispondente ad una nostra previsione, bensì dipendente da una qualche congiuntura casuale – come, ad esempio, in uno che è caduto o è stato colpito o si è altrimenti ferito si riscontra un flusso di sangue; oppure, se un infermo cede al desiderio e beve durante la malattia acqua fredda o vino o altre bevande simili, ciascuna di queste gli può riuscire utile o dannosa –. Perciò hanno chiamato « naturale » la prima specie delle cose vantaggiose o dannose e « fortuita » la seconda, e il primo manifestarsi visibile di ciascuna di queste due specie essi l'hanno chiamato « accadimento », assegnandogli questo appellativo in base al fatto che « accade » nella realtà delle cose senza alcuna predeterminazione volontaria. Tale è, dunque, l'aspetto accidentale dell'esperienza. Si ha, invece, quello « improvvisato », quando essi, di loro propria volontà, giungono all'esperienza o perché sono stati avvertiti da un sogno o perché vi sono stati indotti da qualche altra opinione. Ma c'è anche una terza specie di esperienza, quella « imitativa »[41], quando, cioè, in base a ciò che abbia arrecato un qualunque giovamento o un danno qualunque, il medico è spinto o per natura o per caso o per improvvisazione a tentare un'esperienza nell'atto stesso in cui le affezioni si presentano con immediatezza. Ed è appunto quest'ultima sorta di esperienza che ha conferito, in modo precipuo, una costituzione alla loro « arte ». Infatti essi, imitando non solo due o tre volte ma sovente

44. Cfr. GALEN. *De subf. emp.* II e test. 104 Deichgräber.

quello che precedentemente ha arrecato giovamento, e, in seguito, trovando che una memoria siffatta produce – per lo più – il medesimo effetto nelle medesime affezioni, le danno i connotati di una norma e la ritengono ormai degna di credito e parte integrante dell'arte. E una volta che siano state collezionate da loro molte norme siffatte, tutta quanta questa loro collezione viene senz'altro identificata con la medicina, e colui che l'ha fatta viene identificato col medico.

Appunto questa collezione di dati fu da loro chiamata « autopsia » [45], che è una sorta di memoria di quelle cose che sono state viste accadere spesso e allo stesso modo. Proprio questo essi hanno chiamato anche « esperienza », mentre l'annotazione di questo l'hanno chiamata « istoria » [46]. Difatti questa medesima cosa per colui che l'ha osservata è « autopsia » e per chi ha imparato quello che è stato osservato è « istoria ».

Poiché, però, s'imbattevano in certe malattie che precedentemente non erano state viste oppure in certe altre che erano, sì, già note, ma che scoppiavano in luoghi in cui non c'era abbondanza di quei rimedi che erano stati già suggeriti dall'esperienza, crearono un artifizio funzionale che fosse in grado di trovare i rimedi, vale a dire il « passaggio al simile » [47] e, utilizzandolo spesso, applicano per inferenza un medesimo ausilio anche passando da un'affezione ad un'altra affezione simile; e così pure, passando da un posto del corpo ad un altro, da un ausilio precedentemente noto pervengono ad un altro che gli somiglia: da un'affezione ad un'altra, nel caso che passino, ad esempio, dall'erisipela all'erpete; da un posto del corpo ad un altro, ad esempio da un braccio ad una coscia; da un ausilio ad un altro, ad esempio, in caso di diarrea, dalla mela cotogna alla nespola.

Tutta questa sorta di passaggi è una via verso la scoperta; non c'è, però, scoperta prima dell'esperienza, ma, non appena quello che era oggetto di speranza viene ricondotto ad esperienza, ciò che da questa viene attestato è già meritevole di credito, non meno che se si fosse osservato che il più delle volte il suo stato è il medesimo.

45. Per la definizione del termine cfr. GALEN. *De subf. emp.* 3.
46. Cfr. *De subf. emp.* 7.
47. Cfr. *De subf. emp.* 4.

Questa esperienza, che consegue dal « passaggio al simile », essi la chiamano « esercitativa », perché chi si accinge a fare una scoperta in questo senso, deve essere pienamente esercitato nell'arte.

Tutti quanti i precedenti espedienti che si riscontrano prima dell'ormai concreta esperienza e di cui l'arte aveva pur bisogno per trovare un suo punto d'appoggio, possono anche far buona riuscita a chicchessia.

Siffatto è, dunque, l'indirizzo che mira a conseguire il fine dell'arte per mezzo dell'esperimento.

L'indirizzo razionalista, invece, prescrive di conoscere la 3
natura del corpo che si cerca di guarire e il potere di tutte quante le cause che di giorno in giorno agiscono sul corpo e lo fanno diventare più sano o più malato. I Razionalisti asseriscono che, dopo di ciò, il medico deve conoscere scientificamente la natura delle arie, delle acque e delle regioni [48], nonché quella delle occupazioni, dei cibi e delle bevande e delle consuetudini del paziente, affinché possa scoprire le « cause » di tutte quante le malattie e l'efficacia dei rimedi e possa, altresì, essere in grado di congetturare e di calcolare che un certo farmaco, fornito di un determinato potere, se viene adibito per una determinata specie di causa, può produrre suppergiù un determinato effetto. Essi affermano, infatti, che un medico non può possedere abbondanza di rimedi senza essersi prima esercitato in varie guise nell'esame di tutti quanti questi fattori. Ammettiamo, ad esempio, – perché da un piccolo esempio tu possa renderti conto di tutta quanta la faccenda – che una qualche parte del corpo sia indolenzita e indurita e sia diventata rigida e troppo gonfia: a questo punto il medico ne deve scoprire la causa, ossia, in primo luogo, che un umore maggiore di quello naturale, confluendo in quella parte del corpo, l'ha sollevata e, facendola dilatare, le ha prodotto dolore; poi, se l'umore continua ancora a fluire, deve impedirgli di fluire, e se, invece, non vi fluisce, deve subito svuotarne quella parte. Ma come farà ad impedire l'ulteriore flusso e, nello stesso tempo, a svuotare quello che si è accumulato nella parte? Tenendo

48. Galeno, riportando per intero il titolo della celebre opera di Ippocrate, viene a significare la provenienza dell'indirizzo razionalistico dal grande medico di Cos che anche gli Empirici annoveravano tra i loro fondatori.

fredda e fortemente stretta la parte, egli impedirà l'ulteriore flusso; nello stesso tempo, inumidendola e allentandola, svuoterà il flusso già accumulato. In questo modo, dunque, in base allo stesso stato affettivo, viene ai medici l'indicazione del rimedio conveniente.

Tuttavia i Razionalisti dicono che non basta solo quest'indicazione, ma che se ne ricava un'altra dalle forze del malato, e un'altra dalla sua età, e un'altra ancora dalla natura personale dello stesso paziente; e così pure dalla stagione dell'anno e dalla posizione geografica e dalle occupazioni e dalle consuetudini dell'infermo, insomma da ciascuno di questi fattori, viene a risultare un'indicazione particolareggiata del rimedio che si addice al caso. Così – per rendere anche questo più chiaro con un esempio – ammettiamo che un tale abbia una febbre acuta e che esiti a muoversi ed avverta pesantezza fisica; ammettiamo anche che adesso egli sia più gonfio di prima ed appaia più arrossato e che anche le sue vene siano troppo gonfie: ad ognuno risulta indubbiamente che costui ha un'eccedenza di sangue troppo caldo. Qual è, allora, il rimedio? È chiaro: lo svuotamento. Questo, infatti, è contrario alla pienezza: « I contrari sono rimedi dei contrari! »[49]. Ma come effettueremo quest'evacuazione e fino a qual segno? Questo, ormai, non si può fare più in base alla conoscenza di una sola causa. Bisogna, allora, preliminarmente esaminare anche le forze del paziente, la sua età, la stagione dell'anno e la regione e le altre cose poc'anzi mentovate. Se, infatti, il paziente è di robusta costituzione e nel fiore dell'età e se la stagione è primaverile e il paese è di clima temperato, tu non sbaglierai ad incidere una vena ed a svuotarla di tanto sangue di quanto la causa del morbo ne richiede. Se, invece, le forze sono fiacche e l'età è quella di un fanciullo molto piccolo o di una persona molto anziana, e la regione è troppo fredda, come nei paesi della Scizia, oppure troppo calda, come in quelli dell'Etiopia, e la stagione dell'anno è o troppo fredda oppure troppo calda, allora nessuno si azzarderà a tagliare una vena. Allo stesso modo i Razionalisti prescrivono di fare attenzione alle occupazioni e alle naturali costituzioni dei corpi. Essi dicono, infatti,

49. ARISTOT. *Eth. nic.* II, 3, 1104b 17.

che da tutti quanti questi fattori vien fuori per loro un'« indicazione » appropriata del rimedio che fa al caso.

Dai medesimi fattori da cui i Dommatici desumono l'« indicazione » del rimedio conveniente, gli Empirici desumono l'« osservazione ». Infatti il suddetto insieme dei sintomi che si riscontra in un febbricitante e che i medici sono abituati a chiamare anche « sindrome », al Dommatico suggerisce l'evacuazione, all'Empirico, invece, la memoria di un'osservazione precedente. L'Empirico, infatti, avendo visto sovente che, in pazienti che si trovino in siffatte condizioni, l'evacuazione è vantaggiosa, spera che sarà vantaggiosa se l'applicherà anche nella presente circostanza. Anzi egli, in base a quanto ha visto il più delle volte, sa bene che i pazienti nel fiore dell'età tollerano, senza soffrirne, l'evacuazione adatta. Così pure di primavera piuttosto che d'estate, e in luogo dal clima temperato, ed inoltre nel caso che l'ammalato abbia una certa consuetudine all'evacuazione – ad esempio per via di emorroidi o di fuoriuscita nasale –, il Dommatico per questi motivi, spinto dalla realtà naturale, caverà via una maggiore quantità di sangue, mentre l'Empirico, da parte sua, farà altrettanto, attenendosi alle sue precedenti osservazioni. 4

Insomma, tanto i Dommatici quanto gli Empirici vengono ad assumere gli stessi rimedi per le stesse affezioni, pur essendo tra loro in dissenso in merito al modo di scoprirli. Infatti, sulla base dei medesimi sintomi che si manifestano nel corpo, i Dommatici traggono l'« indicazione della causa », mentre gli Empirici traggono la « memoria delle cose che essi hanno spesso osservate manifestarsi allo stesso modo ». Nei casi, invece, in cui non hanno alcun sintomo apparente che indichi la causa, i Dommatici non esitano ad interpellare la cosiddetta « causa procatartica » [50], ad esempio se ci sia stata la morsicatura di un cane rabbioso o di una vipera o altra cosa di tal genere. Infatti

50. Le cause procatartiche erano così definite da Crisippo: « sono quelle che offrono dapprima un impulso al generarsi di un qualcosa, come la bellezza l'offre a quelli che sono intemperanti nell'amore » (CLEM. ALEX. *Strom.* VIII, 9 = *Stoic. vet. frag.* II, 346 Arnim; cfr. anche ALEX. APHR. *De fato* 22 = *Stoic. vet. frag.* II, 945 Arnim). Ovviamente siffatte cause non venivano epochizzate dagli Scettici (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* III, 16), né dai Medici Empirici (GALEN. *De sectis*, 8), perché esse non erano in contrasto con i fenomeni e con l'osservazione.

la ferita stessa, in ogni caso, non appare per nulla maggiormente diversa dalle altre ferite di quello che essa si manifesti già pienamente all'inizio. Nel caso di un cane rabbioso, ad esempio, essa appare sempre del tutto simile alla ferita di quanti sono stati morsicati da qualche altro animale; nel caso delle vipere, invece, nei primi giorni appare simile alle ferite inferte da altre bestie, ma in appresso, quando già i pazienti hanno peggiorato, scoppiano in costoro certi patimenti che sono la rovina del corpo. E tutti quanti questi sintomi siffatti che derivano dagli animali cosiddetti velenosi, se non vengono adeguatamente curati subito fin dall'inizio, alla fine risultano letali. Qual è, allora, la giusta terapia? Ovviamente l'evacuazione del veleno che, insieme col morso, è penetrato nel corpo che ha subìto la morsicatura. Pertanto non bisogna né cicatrizzare siffatte ferite né affrettarsi a chiuderle, ma, al contrario, si devono praticare frequenti incisioni, se si tratta di ferite eccessivamente piccole; e per lo stesso motivo si devono subito usare farmachi caldi e pungenti e capaci di risucchiare e prosciugare il veleno. Ma anche gli Empirici usano i medesimi farmachi, non perché siano stati indotti a trovarli dalla « natura » della cosa stessa, ma perché rammentano quei fenomeni che si sono manifestati tramite l'esperienza. Come, infatti, per quello che concerneva le età della vita e le stagioni e le località, essi venivano a conoscenza della terapia di ciascuna delle sopraddette affezioni per mezzo dell'esperienza, così si comportano anche per quanto concerne le cosiddette cause procatartiche.

Se, pertanto, Dommatici ed Empirici si facessero concessioni reciproche col confessare che entrambe le « vie » della scoperta sono vere, non ci sarebbe affatto bisogno per loro di più lunghi discorsi!

Poiché i Dommatici mettono sotto accusa l'esperienza – alcuni ritenendola incostante, altri imperfetta, altri priva di arte – e poiché, a loro volta, gli Empirici mettono sotto accusa la ragione – ritenendola, sì, probabile [51], ma non vera –, appunto perciò sia il discorso degli uni sia quello degli altri è duplice e va troppo per le lunghe.

51. Tanto la Medicina Empirica quanto i Neo-pirroniani facevano ricorso a questo termine neo-accademico che pur non risparmiavano nelle loro critiche più pertinenti.

Così, ciò che è stato detto da un Asclepiade contro l'esperienza, quando egli ha dimostrato che « nulla può essere osservato allo stesso modo più di una volta » [52], intende significare che l'esperienza è del tutto incostante e che non è idonea a trovare il pur minimo rimedio. Ciò che, invece, è stato detto da un Erasistrato nella sua ammissione che « per mezzo dell'esperienza si trovano almeno rimedi semplici nei casi semplici » – ad esempio, che la fragola selvatica è un farmaco contro lo scorbuto – e nel suo diniego che, altresì, « per mezzo dell'esperienza si trovino rimedi complessi nei casi complessi », intende significare che essa non è affatto incapace di trovare un rimedio in senso assoluto, ma che, tuttavia, non è sufficiente a trovare tutti quanti i rimedi. Le affermazioni, infine, di quanti da una parte ammettono che siffatti rimedi vengono trovati per mezzo dell'esperienza e dall'altra accusano quest'ultima di essere indefinibile e lunga e, come essi si esprimono, « priva di metodo » e che, in seguito a ciò, pongono come fondamento la ragione, intendono significare che l'esperienza non è né incostante né inconsistente, ma, comunque, un qualcosa che è privo di arte.

Orbene, difendendosi dagli assalti di queste argomentazioni, gli Empirici tentano di dimostrare che l'esperienza ha consistenza, autosufficienza e competenza dell'arte, mentre in molte guise attaccano il procedimento razionalistico, costringendo così i Dommatici a difendersi, a loro volta, contro i singoli capi d'accusa. Infatti, mentre costoro professano di conoscere la natura del corpo umano e l'origine di tutte quante le malattie e l'efficacia dei rimedi, gli Empirici vengono ai ferri corti e con un atto di accusa sostengono che tutte queste cose arrivano anche al « probabile » e al « verosimile », ma non implicano alcuna salda conoscenza scientifica. Ed anche se qualche volta essi concedono che queste cose la implicano, tentano, però, di dimostrare che la conoscenza scientifica è priva di utilità. E se pur talora fanno quest'altra concessione, ancora una volta mettono in rilievo che una siffatta conoscenza è superflua.

52. La riserva di Asclepiade partiva da un presupposto qualitativistico che egli, attraverso Diocle di Caristo, ereditava dalla fisica aristotelica.

Su questi punti Empirici e Dommatici polemizzano tra loro sotto un profilo generale. Nei particolari, poi, la polemica abbraccia molte questioni secondo ciascuno di loro, come, ad esempio, quella concernente la scoperta delle « cause non-apparenti », giacché i Dommatici raccomandano la dissezione dei corpi, l'« indicazione » e la « speculazione dialettica » – difatti queste cose sono per loro strumenti adatti ad estendere l'indagine sulle cose non-evidenti –, mentre gli Empirici, dal canto loro, negano che con la dissezione si faccia alcuna scoperta [53] e che, se pur se ne facesse qualcuna, questa sia indispensabile all'arte, e sostengono che l'« indicazione » non sussiste proprio per niente e che, infine, tra due cose l'una non può essere conosciuta in base all'altra.

A parer loro, infatti, tutte le cose abbisognano di essere conosciute di per sé e non esiste alcun « segno » [54] di una cosa che sia per-natura-non-evidente e, per giunta, nessun'arte ha affatto bisogno della dialettica [55]. Oltre a ciò, essi dichiarano la propria ostilità contro le definizioni [56] e sostengono anche che il principio non si possa identificare con una dimostrazione di alcuna cosa che sia per-natura-non-evidente [57]. Anzi essi fanno anche certe affermazioni circa i modi difettosi della dimostrazione [58] dei quali sono soliti servirsi i Dommatici e circa ogni sorta di ragionamento analogistico [59], sia perché, a parer loro, questo è incapace di trovare ciò che promette sia perché nessun'altra arte trova consistenza in base ad esso né la vita ordinaria dell'uomo si svolge in modo ad esso conforme.

L'epilogismo [60], invece, che essi ritengono essere apparente, è, secondo loro, utile alla scoperta delle cause « temporanea-

53. Cfr. CELS. *De medic. Proem.* 40-43.

54. Per la coincidenza di questa concezione medico-empirica con lo Scetticismo cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 97 segg.; *Adv. log.* II, 141 segg.

55. La conferma di questa notizia anche per gli Scettici è in SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 229 segg.

56. Per l'analoga posizione degli Scettici cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 197.

57. Per l'analoga posizione degli Scettici cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 134 segg.

58. Per analoghe argomentazioni scettiche cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 337a-390.

59. Cfr. GALEN. *De subf. emp.* 8.

60. In *De compos. med.* (XIII, 366, 2 Kühn = 106 Deichgräber) Galeno definisce l'epilogismo come « ragionamento comune di tutti gli uomini ». Per l'opposizione dell'epilogismo all'analogismo cfr. SORAN. *Quaest. med.* Rose p. 253 = 12 Deichgräber.

mente non-evidenti» (con questo nome essi chiamano tutte quelle cause che appartengono al genere dei sensibili, ma che, tuttavia, non si sono ancora manifestate); esso è utile anche per la confutazione di quanti osano fare qualche affermazione contro il fenomeno; ed è utile, altresì, per additare ciò che sia sfuggito alla visione dei fenomeni e per opporsi ai sofismi, dal momento che esso non si discosta mai dall'evidenza, ma ha ognora quest'ultima come suo oggetto. Con esso, dicono gli Empirici, non s'identifica l'analogismo, giacché quest'ultimo prende l'abbrivo dal fenomeno e va a finire nelle cose «perpetuamente non-evidenti» e, per questo motivo, acquista tutta una pluralità di forme. Infatti, pur movendo dal medesimo fenomeno, perviene ora a certe cose non-evidenti ora a certe altre. E da qui essi fanno derivare quella «discordanza» che rimane senza soluzione e che è, secondo loro, un indizio dell'incomprensione delle cose [61]. Così essi chiamano «comprensione» la conoscenza vera e salda, e «incomprensione» il contrario di questa, e affermano che l'incomprensione è causa della discordanza che rimane priva di soluzione, e che, a sua volta, la discordanza è un indizio dell'incomprensione. E sostengono che è privo di soluzione il dissenso che verte sulle cose non-evidenti, non già quello che verte sui fenomeni: difatti tutto quello che rientra nell'ambito dei fenomeni è una testimonianza a favore di chi dice la verità ed è una confutazione di chi mentisce.

Su una infinità di cose siffatte tenzonano tra loro Empirici e Dommatici, ma attuano la medesima terapia per le medesime affezioni, almeno quanti sono, in ciascuno dei due indirizzi, legittimamente provetti.

I cosiddetti Metodici – questo nome se lo sono affibbiato 6
loro stessi, quasi che non anche i Dommatici, già prima di costoro, fossero stati soliti asserire di por mano all'arte con metodo – mi sembrano non solo polemizzare a parole con gli indirizzi precedenti, ma dare anche un nuovo assestamento a molte operazioni dell'arte. Sono proprio costoro, infatti, a sostenere che neppure il posto del corpo umano colpito da un'affezione sia di alcuna utilità per l'indicazione della terapia,

61. Cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I, 165.

e neanche la causa o l'età o la stagione dell'anno o la regione, né l'accurato esame delle forze fisiche del paziente o della costituzione naturale o dello stato di costui. Essi non si curano né delle stagioni dell'anno né delle posizioni geografiche né delle consuetudini, ma asseriscono che a loro basta l'« indicazione » del rimedio opportuno soltanto in base alle affezioni, e neanche in base a queste in modo dettagliato, ma considerandole in modo comune e sotto un profilo generale, e chiamano « comunanze » appunto quelle manifestazioni che percorrono tutte quante le cose particolari. Così, nel trattare qualsivoglia infermità dovuta all'alimentazione, alcuni di loro cercano di indicare, in senso assoluto, due comunanze, altri anche una terza che è mista di entrambe le precedenti. A questi stati morbosi hanno dato il nome di « astrizione » e di « flussione », ed affermano che ogni malattia è o astretta o fluida oppure l'una e l'altra cosa insieme. Se, infatti, le evacuazioni naturali dei corpi vengono trattenute, parlano di astrizione; parlano, invece, di flussione, quando le evacuazioni si effettuano più del normale; quando, infine, le evacuazioni vengono in parte trattenute e in parte effettuate, dicono che in ciò consiste l'intreccio di entrambe le affezioni, come avviene nel caso dell'occhio che soffre contemporaneamente di infiammazione e di deflusso: infatti l'infiammazione, che è un'affezione « astretta », quando non sia sola ma si sia prodotta insieme con un deflusso in un solo e medesimo posto del corpo, rende complessa tutta quanta l'affezione. Come rimedio conveniente essi suggeriscono il rilassamento per le astrizioni e la compressione per le flussioni. Se, infatti, putacaso, un ginocchio è infiammato, sostengono che esso deve stare rilassato; se, invece, l'addome o l'occhio emettono fluidi, devono essere compressi e tenuti fermi; nei casi, infine, di affezioni complesse bisogna opporsi a quella che incalza di più: secondo loro, infatti, bisogna contrastare ciò che maggiormente affligge ed è pericoloso – vale a dire l'affezione più forte – piuttosto che l'altra.

Ma perché mai essi non si sono definiti « dommatici », dal momento che trovano gli ausili medici per mezzo di « indicazione »? [62]. « Perché – essi rispondono – i Dommatici vanno

62. In SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* I, 237 non si accenna a questo ricorso dei Metodici al termine « indicazione »; ma acutamente Galeno identifica con

scrutando ciò che è non-evidente, mentre noi ci soffermiamo sui fenomeni ».

In fin dei conti essi definiscono l'intero loro indirizzo in questo modo: « conoscenza delle comunanze fenomeniche ». Per evitare, però, che la definizione sembri essere comune a tutte quante le altre arti – infatti essi reputano che anche queste ultime siano conoscenze di comunanze fenomeniche –, essi fanno la seguente aggiunta: « comunanze che perseguono il fine della medicina ». Alcuni di loro, invece, hanno aggiunto non « che perseguono il fine », ma « che si conformano al fine ». Ma la loro stragrande maggioranza mette insieme entrambe le cose e afferma che « il metodo è conoscenza di comunanze fenomeniche che si conformano al fine della medicina e lo perseguono ». Certuni, infine, come anche Tessalo, precisano: « di comunanze appropriate e necessarie ».

Ecco, dunque, i motivi per cui i Metodici non ritengono di doversi chiamare né Dommatici – giacché non sentono, come quelli, il bisogno di ricorrere alle cose non-evidenti – né Empirici – giacché si distinguono da costoro a causa dell'« indicazione », quantunque si soffermino massimamente sui fenomeni –. Anzi essi affermano di non essere d'accordo con gli Empirici neppure per il modo con cui trattano il fenomeno: gli Empirici, infatti, si tengono lontani dalle cose non-evidenti perché le ritengono inconoscibili, essi, invece, perché le ritengono inutili.

I Metodici dicono che gli Empirici posseggono l'« osservazione dei fenomeni », mentre essi ne posseggono l'« indicazione ». In ciò, a loro avviso, consiste la differenza tra i due indirizzi, ma ancor più la differenza sta nel fatto che i Metodici tolgono di mezzo stagioni dell'anno ed età e posizioni geografiche e tutte quante le altre cose di tal genere, che, a loro avviso, sono manifestamente inutili, ma sono tenute in gran conto dai medici precedenti solo per fare bella mostra di sé. Essi asseriscono che questo è il lato più positivo del loro indirizzo medico e ritengono di trarne vanto ed ammirazione.

Ovviamente, però, costoro rimproverano chi [63] disse « breve

esso il termine τεκμήριον (indizio, attestato), usato anche da Sesto in *Pyrrh. hyp.* I, 241.

63. Ippocrate nell'apertura degli *Aforismi*.

è la vita e lunga è l'arte »: a loro avviso, invece, è vero tutto il contrario, ossia che quest'ultima è breve, e la vita è lunga. Infatti, una volta che siano state eliminate tutte quelle cose che falsamente si sono reputate vantaggiose all'arte e una volta che noi prendiamo esclusivamente in considerazione le comunanze, la medicina non è più lunga, e neppure difficile, ma molto piana e perspicua e può essere tutta quanta conosciuta molto celermente nello spazio di sei mesi. Così, ad esempio, nelle malattie guaribili con la dieta, tutto è bello e riportato entro limiti ristretti, e lo stesso si dica per le malattie che richiedono intervento chirurgico o farmaceutico. Anche nell'ambito di queste essi cercano, invero, di scoprire, in linea generale, certe comunanze e suppongono che gli scopi dei rimedi siano di numero molto limitato; sicché mi sembra che l'intera loro arte si possa imparare alla perfezione non già nei loro millantati sei mesi, ma anche molto più presto [64]. Dobbiamo, anzi, ringraziarli di un magistero tanto succinto, purché essi, però, non ci vengano a dire corbellerie. Se, poi, le dicono, li dobbiamo accusare per lo meno di sciatteria!

7 Ma perché, a mio avviso, si possa dare un giusto giudizio sui Metodici, dovrò ormai dichiarare che costoro o sono accecati dal loro utilitarismo oppure sono gli unici ad evitare in misura corretta il superfluo. E questa disamina non mi sembra affatto di scarso conto, né mi sembra che si faccia soltanto questione di parole – come accadeva, invece, nel caso degli Empirici e dei Dommatici che polemizzano inizialmente sul modo di ritrovare gli ausili medici, ma sono poi d'accordo sull'attuale utilizzazione di quelli –, ma che necessariamente, da parte dell'indirizzo metodico, le operazioni dell'arte abbiano a ricevere o gravi danni o forti vantaggi.

Poiché è duplice il modo di dare un giudizio sulla realtà delle cose – l'uno fondandosi esclusivamente sulla ragione, l'altro sull'evidenza fenomenica –, il primo, ossia quello che si avvale della sola ragione, è troppo impegnativo per essere presentato ai principianti (e, pertanto, non è il caso di soffermarci ora su di esso), l'altro, cioè quello che si avvale esclusiva-

64. Sesto (*Pyrrh. hyp.* I, 227), che considera questo indirizzo come il meno « frettoloso » nel pronunciarsi in merito alle cose non-evidenti, non accenna alla rapidità della preparazione professionale dei Metodici.

mente delle manifestazioni fenomeniche, è comune a tutti gli uomini. Niente, dunque, ci impedisce di servirci di quest'ultimo, che nello stesso tempo risulta chiaro ai principianti ed è tenuto in gran conto anche dai Metodici. Costoro, invero, non fanno altro che elevare continuamente inni al fenomeno ed evocarlo in ogni evenienza, mentre dicono, d'altro canto, che ogni cosa non-evidente è inutile [65].

Orbene, mettiamoci ad esaminare in primo luogo le cosiddette « cause procatartiche » e poniamo il fenomeno come canone del giudizio. Per primo il Metodico si faccia avanti e parli così: « Perché mai voi altri, o Dommatici ed Empirici, vi date tanto da fare per cercare vari tipi di raffreddamento o riscaldamento, di ebbrezza e indigestione, di sazietà ed inedia, di rilassatezza ed energia, e tanto assortimento di cibi e tanti mutamenti di consuetudine? Forse che voi, senza tener conto delle attuali disposizioni del corpo, vi proponete di dare un rimedio a queste cose, che dapprincipio non sono affatto presenti – neppure una sola di esse – e poi di per sé si dileguano, mentre, in realtà, bisogna fare la terapia di quello che da esse è generato e rimane nel corpo, vale a dire dell'affezione? Appunto quest'ultima, allora, è quella che si deve indagare nella sua reale consistenza. Se, infatti, il corpo è astretto, bisogna renderlo fluido, e se è fluido, bisogna astringerlo, qualunque sia la causa da cui ciascuna di queste due affezioni sia stata prodotta. A che giova, ormai, la conoscenza della causa, dal momento che un riflusso non ha mai bisogno di rilassamento, e una costipazione non ha mai bisogno di astrizione? Tale conoscenza non approda a nulla, come la realtà stessa delle cose dimostra ».

Allo stesso modo i Metodici parlano anche delle cause non-evidenti che vengono chiamate « comprensive » [66]. Anche queste – essi affermano – sono superflue, giacché basta l'affezione ad indicare la propria terapia, anche se si prescinda dalla conoscenza delle cause da cui l'affezione è stata prodotta.

Con lo stesso modo di argomentare essi passano a trattare

65. È da presumere che proprio questo aspetto « timoniano » della Medicina Metodica abbia spinto Sesto Empirico a darvi la sua giovanile e spregiudicata adesione: l'altro lato dovette essere l'utilitarismo.

66. Questo tipo di causa (συνεκτικὴ αἰτία) riconduce a Dio (cfr. Ps.-Aristot. *De mundo* 6, 397b 9 segg.).

delle stagioni dell'anno e delle età e delle località, mostrando anche qui di stupirsi del fatto che i medici all'antica non si rendono conto di una cosa tanto evidente. Infatti l'infiammazione che, come essi dicono, è una malattia « astretta » non ha bisogno di certi lassativi se capita d'estate, e di certi altri se capita d'inverno, bensì dei medesimi in entrambe le stagioni; né ha bisogno di lassativi nella fanciullezza e di astringenti nella senilità, né richiede farmachi dissolventi in Egitto e trattenenti ad Atene. Così pure l'affezione flussiva, che è l'opposto dell'infiammazione, non ha mai bisogno di lassativi, ma sempre di astringenti, d'inverno e d'estate, di primavera e d'autunno, sia quando il paziente è ragazzo, sia quando è giovane o vecchio, tanto se l'ammalato abiti verso la Tracia quanto se abiti verso la Scizia o l'Etiopia.

I Metodici affermano, dunque, che nessuno di questi fattori è utile a nulla e che per ciascuno di essi ci si dà da fare invano.

Che cosa è, poi, l'accurata disamina delle parti del corpo? Non sono forse superflue anche queste per l'indicazione di una terapia? A meno che qualcheduno non osi dire che nella parte nervosa l'infiammazione deve essere rilassata, mentre nella parte arteriosa o in quella venosa o in quella carnosa deve essere compressa, o addirittura qualche tizio sia tanto sballato da affermare che, se si produce un'astrizione in una qualche parte del corpo, non bisogna rilassarla, e che, se si produce una flussione, non bisogna astringerla. Se, allora, la natura di una parte del corpo non fa mutare per niente il modo della cura, ma il ritrovamento dei soccorsi si effettua a seconda del genere delle affezioni, la disamina della parte risulta manifestamente inutile.

A dirla in breve, ecco come la pensa il Metodico.

8 Ma, dopo di lui, si faccia avanti, in secondo luogo, l'Empirico, parlando suppergiù nel modo seguente: « Io non so nulla oltre i fenomeni e dichiaro che non c'è nulla di più saggio di quelle cose che ho viste di frequente. Se, però, vuoi minimizzare la portata del fenomeno, come mi sembra di aver udito che abbia fatto nel passato qualche sofista, e se per noi è ormai tempo di passare alla parte di quelli che al fenomeno conferiscono onore, non potrai neanche conseguire una vittoria cad-

mea [67]. Ma se – come all'inizio ti ho udito dire – tu continui ad affermare che tutto ciò-che-è-non-evidente non ha utilità alcuna, e se ammetti di attenerti all'evidenza, forse potrò rinfrescarti la memoria a proposito del fenomeno segnalandoti un aneddoto che tu non tieni presente.

Due uomini, morsicati da un cane rabbioso, si diressero ciascuno dal proprio medico curante. Era piccola la ferita di ciascuno dei due, tanto che neppure la pelle era stata interamente lacerata. Pertanto uno dei due medici si mise a curare soltanto la ferita, senza preoccuparsi affatto d'altro, e in pochi giorni riuscì a risanare la parte. L'altro, invece, poiché era venuto a sapere che il cane aveva la rabbia, si guardava così bene dall'affrettarsi a cicatrizzare la ferita, che anzi faceva ognora esattamente il contrario e la rendeva sempre più ampia, usando per parecchio tempo medicamenti forti e pungenti, e costringeva il paziente, durante questo tempo, a bere un farmaco che, come egli stesso diceva, era stato preparato contro la rabbia. La vicenda si concluse per entrambi nel modo seguente: l'uno, ossia quello che beveva il farmaco, uscì di pericolo e recuperò la salute; l'altro, invece, che credeva di non avere alcun male, divenne ben presto idrofobo e morì tra le convulsioni.

Ti sembra, dunque, che, in casi come questo, sia superflua l'investigazione della causa procatartica? E per quale altro motivo morì quel poveretto se non per la sciatteria del medico, che non aveva chiesto nulla sulla causa della malattia e non aveva somministrato contro di essa la terapia che era stata precedentemente osservata? A mio avviso quel poverino morì non per un altro motivo, ma soltanto per questo! E poiché mi attengo al fenomeno, io non posso trascurare nessuna causa di tal genere.

Allo stesso modo non posso né soprassedere all'età né tenerla in poco conto. Anche a questa, infatti, il fenomeno mi costringe a dar credito, dal momento che affezioni sotto ogni profilo identiche non richiedono in ogni caso la medesima terapia, ma talvolta differiscono tra loro a seconda della diffe-

67. Ossia una vittoria che ha causato la morte di tutti i contendenti, come accadde nel ciclo tebano.

renza dell'età, a tal punto che variano non solo per la quantità e per le modalità, ma per l'intero genere dei soccorsi richiesti. Difatti io ho visto sovente molti malati di pleurite giovani e robusti subire una flebotomia anche ad opera delle mie mani, ma non ho visto sottoporsi a questa operazione né un vecchio di età estrema né un bimbo di età molto tenera. E neanche voi avete osato procurare in questi casi un'evacuazione attraverso il taglio delle vene, né lo ha fatto mai alcun altro. E che intende significare Ippocrate quando afferma: « Sotto la canicola o prima della canicola le purghe hanno un corso difficile » o quando, in un'altra occasione, sostiene: « D'estate bisogna purificare le parti superiori, d'inverno quelle inferiori »? Ti sembra che egli sia nel vero o nel falso? Io penso che voi non abbiate la possibilità di rispondere né in un senso né nell'altro. Infatti, se voi direte che egli è nel falso, non rendete onore alle apparenze fenomeniche che pur fate mostra di rispettare: appare chiaro, infatti, che la verità sta proprio in ciò che Ippocrate afferma. Se, invece, direte che egli è nel vero, allora voi venite a prendere in considerazione le stagioni dell'anno e le località, che pur dichiaravate non essere utili.

Ma io penso che non vi siate mai allontanati dalla vostra patria e che non abbiate fatto mai esperienza della diversità delle regioni; altrimenti voi sapreste, senz'altro, che quelli che vivono nel nord non riescono a tollerare abbondanti deflussi di sangue, come non li tollerano né gli Egiziani né quanti abitano nelle regioni del sud; invece quelli che risiedono nei paesi intermedi ricevono spesso un sollievo manifesto dal salasso.

Il fatto, poi, che voi non vi degnate di esaminare neanche le parti del corpo mi sembra davvero strano e gravemente assurdo, essendo esso in contrasto non solo con la verità delle cose, ma anche con le vostre stesse pratiche. In nome degli dei! Se si riscontra un'infiammazione, questa ha bisogno del medesimo trattamento tanto se essa appare su una gamba quanto sę in un orecchio o nella bocca o in un occhio? Ma, allora, perché vi ho visto tante volte scindere anche con un bisturi le infiammazioni alle gambe e spalmarle di olio, e non vi ho mai visto comportarvi nella stessa maniera con gli occhi? E perché gli occhi infiammati li curate con farmachi astringenti e non ungete, invece, con i medesimi farmachi anche le gambe?

E perché mai anche le orecchie affette da infiammazione non le trattate con gli stessi rimedi che usate per gli occhi? E perché non gli occhi con quelli che usate per le orecchie? Ma uno è il farmaco che ci vuole per l'infiammazione auricolare e un altro quello che ci vuole per quella oculare. Infatti è buona medicina per l'infiammazione auricolare l'aceto misto con olio di rosa, ma non credo che qualcuno avrà l'ardire di versarlo in occhi infiammati! E se pure l'osasse, io so bene che sperimenterà non piccola punizione per il suo ardire! E per l'infiammazione all'ugola è buon medicinale il frutto dell'acacia egiziana ed è buona anche una soluzione di allume. Ma sono altrettanti buoni questi medicinali per le otiti e per le oftalmiti, oppure, in questi casi, costituiscono un danno gravissimo? E dico tutto questo anche a voler concedere la prima vostra ipotesi, che, cioè, bisogna rilassare l'infiammazione alle gambe o alle mani, e non già quella agli occhi o all'ugola o alle orecchie. Se, invece, io richiamassi alla vostra memoria che anche l'infiammazione alle gambe o alle mani non deve essere trattata con un lassativo qualsiasi, subito vi rendereste conto, con un po' di circospezione, che sbagliate di grosso.

Ma anche l'attuale discorso sarà una « reminiscenza »[68] dell'apparenza fenomenica. Infatti, tra quanti soffrono d'infiammazione ad una parte del corpo non a motivo di un colpo ricevuto ma per uno spontaneo insorgere del male – quando si tratti, cioè, della cosiddetta « disposizione pletorica » –, nessuno richiede un rilassamento della parte del corpo prima di avere svuotato l'intero organismo. Infatti, se agirai alla prima maniera, non solo non farai diminuire, ma anzi accrescerai l'attuale infiammazione. Ragion per cui, in una circostanza come questa, noi applicheremo alla parte astringenti e refrigeranti e, quando avremo svuotato l'intero organismo, solo allora la parte affetta da infiammazione tollererà lassativi.

Ma se, così parlando, non riesco a persuadervi, allora – come dicevo all'inizio del mio discorso – sarà opportuno che io vi lasci per dare retta a quelli che realmente rispettano il fenomeno ».

Dopo che l'Empirico ha così parlato, si faccia avanti il 9

68. Il termine è qui usato in senso tecnico e in conformità con la metodologia empirica, che assegnava un ruolo molto importante alla memoria.

Dommatico e dica, presso a poco, così: « Se il tuo modo di pensare fosse quello giusto, ti sarebbero sufficienti anche i precedenti rilievi per stabilire che non è affatto inutile tener conto non solo dell'età o della stagione dell'anno o della località, ma anche della causa procatartica o di ogni parte del corpo umano. Se, però, l'Empirico non è riuscito ancora a persuaderti col rievocare alla tua memoria i fenomeni, ma hai ancora bisogno di una qualche argomentazione, ci penso io a fare quest'aggiunta e verrò a dimostrare che il postulato fondamentale del tuo indirizzo è traballante.

Io vi sento parlare di « conoscenza di comunanze fenomeniche » e vado chiedendovi ogni volta in che cosa consista massimamente codesta « comunanza » e in che modo noi riusciamo a conoscerla, ma mi sembra di non avere ancora la possibilità di conoscerla. Voi siete tutti quanti d'accordo tra voi in merito alla causa, almeno per quanto concerne i nomi, ma non siete affatto d'accordo sulla realtà delle cose. Infatti alcuni di voi, nelle escrezioni non naturali, consigliano l'astringente e il rilassante, e chiamano l'affezione « astrizione » quando le escrezioni sono trattenute, e la chiamano, invece, « flussione » quando quelle vengono eccessivamente emesse; altri tra voi, invece, sostengono che le affezioni risiedono nelle rimanenti « disposizioni » [69] dei corpi e biasimano aspramente quelli che mirano allo svuotamento di questi ultimi. In che senso, a mio avviso, gli uni e gli altri si sbagliano, forse ve lo potrei immediatamente mostrare fin da questo momento.

In primo luogo, però, il nostro discorso si soffermi contro quelli che aggiudicano le affezioni alle escrezioni non naturali. A dire il vero, io resto meravigliato se essi non hanno visto mai, nel decorso delle malattie, essere emessi a vantaggio del paziente né sudori né urine né vomiti né defecazioni più del normale e, cosa più assurda di tutte, se non hanno mai visto essere ritenuta come malattia un'emorragia nasale. In realtà, però, non solo se quest'ultima si produce in grande quantità, ma se soltanto si manifesta in maniera generica, è contro na-

69. La disposizione (διάθεσις) è la manifestazione evidente di uno stato oggettivo (ἕξις) secondo i Dommatici (cfr. ARISTOT. *Cat.* 8, 8b 17-35; *Metaph.* V, 20, 1022b 10); secondo gli Scettici e i Medici Metodici o Empirici essa è un πάθος al di là del quale c'è solo incertezza.

tura; invece i sudori e le orine e tutte le altre escrezioni che escono attraverso il ventre o il vomito non sono, in quanto genere, contro natura, quantunque la loro quantità sia tanto eccessiva che io ho visto taluni emanare tanto sudore da inzuppare persino le coltrici, ed altri emettere dalla pancia più di trenta cotili di escrementi, e sembrava che ciascuna di queste emissioni avesse termine soltanto con l'evacuazione del materiale che recava fastidio; quantunque chi usa come canone generale le naturali escrezioni deve impedire che si produca un tal genere di sintomi. Perciò, in un certo senso, sembrano essere più meritevoli di credito quanti identificano le comunanze con le « disposizioni » che sono presenti nei corpi stessi. Ma, anche a proposito di queste disposizioni, io mi chiedo con meraviglia come mai i Metodici abbiano osato dire che esse sono manifeste. Se, infatti, ciò che defluisce dai corpi non è il flusso ma la disposizione dei corpi da cui il flusso stesso deriva, e se questa non può manifestarsi ad alcuno dei nostri sensi, come mai si potrà ancora asserire che le « comunanze » sono manifeste? Infatti è possibile che la disposizione naturale risieda nell'intestino crasso o in quelli più sottili, e nell'intestino digiuno e nello stomaco e nel mesenterio e in molte altre interiora, nessuna delle quali i nostri sensi possono percepire, come non possono neanche percepire un'affezione della disposizione stessa. Come si fa, allora, a dire che le comunanze sono manifeste, se non c'è nessuno di voi che voglia chiamare « apparente » neppure la conoscenza che si consegue per mezzo di « segni »?

Se, però, la faccenda sta così, io non so in che cosa consista la differenza tra i Medici Metodici e quelli Antichi![70]

Come fanno essi, poi, a promettere di insegnare l'arte con rapidità e in soli sei mesi? A mio avviso, ci sarebbe bisogno di un metodo non affatto breve per conoscere qualcosa che sfugge ai sensi, ma chi voglia bene eseguirlo ha anche bisogno di anatomia – la quale gli insegni la posizione naturale di ciascuna delle parti interne del corpo – e di non poca contemplazione della natura, per indagare la funzione e l'uso di ciascuna di queste parti. Se prima non si scoprono tutte queste cose,

70. Ossia i Dommatici che si professavano seguaci di Ippocrate.

non è possibile distinguere l'affezione di nessuna delle parti che stanno nella profondità del corpo.

Va da sé che anche in questo settore si trae una grande utilità dalla dialettica per sapere con chiarezza che cosa si ricavi da che cosa e per non essere in nessun caso abbindolati dai sofismi né di altri né di noi stessi, giacché si può con evidenza riscontrare che anche noi, nostro malgrado, ci lasciamo ingannare dai sofismi [71]. E, per altro, io volentieri chiederei a loro che cosa è il deflusso, se essi avessero imparato a sostenere un dibattito. Non credo, a dire il vero, che sia sufficiente soltanto quello che è stato detto da alcuni di costoro – che, cioè, il deflusso è una « disposizione contro natura » –. Infatti, se noi non abbiamo imparato che cosa sia la disposizione, non riusciremo a sapere più nulla, cioè se essa sia rilassamento o rammollimento o rarefazione; ché neppure dalle loro parole è possibile capire nulla di chiaro, ma udiamo soltanto quello che passa loro per la testa, ora questo e ora quello e ora, anche, questo e quello insieme, come se non vi fosse differenza alcuna. E se uno tenta di insegnare in che senso queste cose differiscano tra loro e che ciascuna di esse richiede una contemplazione tutta particolare, non ce la fanno ad ascoltarlo, ma si mettono ad incolpare gli Antichi, dicendo che quelli hanno invano formulato queste definizioni. Tale è il loro stato di pigrizia nella ricerca della verità!

Anzi essi non tollerano neanche di udire che a ciò-che-è-rilassato è contrario ciò-che-è-condensato, al molle il duro, al raro il denso e che, oltre tutto questo, una cosa è il contenimento delle naturali escrezioni, un'altra è il loro deflusso, e che tutti questi termini sono stati definiti alla perfezione da Ippocrate. Ma, per quanto concerne proprio queste cose, essi si rivelano frettolosi e con grossa improntitudine asseriscono che l'infiammazione (così essi chiamano la massa dura, resistente, dolorosa e calda) è un'affezione « astretta ». In altre occasioni, invece, altre specie di infiammazioni essi le chiamano « complicate », come quelle oftalmiche che si presentano accompagnate da deflusso, e così pure quelle alle tonsille, al-

71. Secondo i Metodici e gli Scettico-empirici, invece, la dialettica è del tutto insufficiente a smontare i sofismi (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 229 segg.).

l'ugola, al palato e alle gengive. Di poi, essi suppongono che esistano « pori » [72] – alcuni diradati, altri addirittura aperti – e che, perciò, abbiano avuto luogo entrambe quelle affezioni. Alcuni, anzi, non esitano ad affermare che in un solo e medesimo poro possono insieme coesistere flussione e astrizione, cosa che non è facile neppure a pensarsi! Tanto pieni di temerarietà essi sono in ogni faccenda! Pochi di loro, tuttavia, hanno la capacità di sottoporsi un po' di più all'ascolto e all'esame di tutte queste cose e, finalmente, a stento si ritrattano e si volgono alla verità. E appunto per costoro e per quanti vogliano imparare con una certa esattezza alcuni rudimenti sulle affezioni più importanti e generali, ho composto uno scritto a parte [73]. Ma nell'attuale circostanza vale la pena di dire poche parole ai principianti contro i Metodici. E mi augurerei che anche costoro ne ricevessero un qualche giovamento, e certamente lo riceverebbero, se smettessero di fare polemica e si mettessero ad esaminare tra loro stessi il mio ragionamento.

Il discorso mio è questo: l'infiammazione, come anch'essi la chiamano, è una massa innaturale dolorosa, resistente, dura e calda, la quale, per proprio conto, non rende affatto la parte colpita più rara o più dura o più densa di quanto fosse prima, ma la riempie di un umore superfluo e, perciò, la rende più tesa. Ciò non vuol dire che un qualcosa, se è completamente teso, sia diventato più denso o più duro di quanto fosse prima. Il che si può imparare dalle pelli e dai tessuti e dalle chiome, se ci si sforza a stenderli quanto più è possibile. Allo stesso modo anche il rimedio per le parti troppo cariche di umori è l'evacuazione, giacché questa è il contrario della pienezza. Appena evacuati gli umori, si ha subito il rilassamento delle parti. La tensione è indubbiamente una necessaria conseguenza del riempimento delle parti del corpo, come la distensione è una conseguenza del loro svuotamento. Ma la condensazione

72. Galeno tende a dimostrare che i Metodici, dovendo necessariamente far ricorso a nozioni che trascendono l'apparenza fenomenica, finiscono col rifarsi ad ipotesi del peggiore dommatismo, ad esempio a quella teoria dei « pori insecabili » che era stata sostenuta da Asclepiade di Bitinia e che gli Scettico-empirici consideravano arbitraria e assurda, come è provato da parecchi passi di Sesto Empirico. Lo stesso dicasi per la concezione delle « comunanze » che sembra risalire ad Eraclito.

73. Non sappiamo a quale opera qui alluda Galeno.

e la rarefazione [74] non sono affatto una conseguenza necessaria né di una né di un'altra delle due cose, anzi non lo sono nemmeno la flussione o la ritenzione. Infatti, se un qualcosa è di già raro, non è affatto necessario che da esso, in ogni caso, si produca un flusso, giacché quest'ultimo non si riscontra per niente qualora ciò che in esso è contenuto sia grasso o in lieve quantità. Né, se un qualcosa è denso, viene necessariamente trattenuto, giacché ciò che è abbondante e sottile fluisce attraverso i pori, anche se questi sono densi.

Sarebbe, dunque, stato meglio che anche i Metodici si fossero messi a leggere i libri degli Antichi e avessero imparato in quanti modi ciò che prima è trattenuto in una parte del corpo, viene poi nuovamente emesso per escrezione. Infatti, quando diventa raro il contenente, anche il contenuto viene a rarefarsi e ad ampliarsi, e si muove con maggiore velocità e viene attratto da qualcosa di estraneo e, per così dire, è riassorbito da qualcosa che sta dentro di esso.

Chi, però, trascura tutti questi dettagli e ritiene come unica causa dell'evacuazione la rarità dei pori, mostrerà di non conoscere neppure le apparenze fenomeniche. Difatti noi vediamo con evidenza che la lana o la spugna o qualsiasi altro oggetto altrettanto raro, se hanno un po' d'umido nel loro interno, lo trattengono e non lo emettono, ma, se ne hanno in quantità maggiore, lo fanno colare. Perché mai, allora, anche a proposito delle orecchie e delle narici e della bocca e di tutte le altre parti del corpo altrettanto rare, non hanno fatto le medesime considerazioni, ossia che, anche nella quantità dell'umore contenuto in esse, si può avere un qualche deflusso non causato dalla rarità dei pori? Del resto, noi vediamo sovente anche certi orciuoli fatti di materiale così diradato che ne cola fuori l'acqua, ma, se si versa miele, questo non cola, giacché la sostanza del miele è più grassa dei pori dell'orciuolo. Certamente, pertanto, non sarebbe stato fuori luogo prendere in considerazione anche questo: che, cioè, sovente un qualcosa defluisce a motivo della sua sottigliezza, ancorché lo stesso corpo contenente non presenti, per sua costituzione, alcun poro. Ma un

74. Il processo di rarefazione e condensazione presuppone, secondo Galeno, uno studio generale della natura, come avveniva in ARISTOT. *Phys.* IV, 9, 217a 10 segg.; VIII, 7, 260b 12-15.

uomo che con diligenza e per molto tempo si sia dedicato all'attività dell'arte, quale difficoltà avrebbe incontrato a meditare che sovente la natura, la quale governa l'essere vivente, utilizza un impulso più forte del solito per svuotare, per mezzo di esso, tutto il materiale superfluo, quasi mettendolo alle strette e respingendolo? Le crisi delle malattie, infatti, avvengono presso a poco in questa maniera. E tralascio le altre cause delle evacuazioni, e così pure quelle delle ritenzioni, che alle prime sono pari e contrarie. Un simile discorso non si presterebbe ad essere ascoltato dalle orecchie dei Metodici! [75] Ma io ritorno su ciò che mi sembra essi possano capire: che, cioè, talvolta l'occhio può avere un deflusso, perché l'umore o è divenuto abbondante o si è assottigliato oppure è stato espulso dalla natura attraverso questa parte del corpo, senza che gli stessi corpi subiscano un'alterazione che sia più che naturale. Bisogna, ovviamente, fare in modo che l'umore sottile diventi grasso e fare uscire fuori quello che è sovrabbondante. L'impulso della natura, ove si presenti con opportunità, lo si deve accogliere senza intervenire sulla stessa materia corporea che costituisce gli occhi, dal momento che questa non è la causa del deflusso.

La credenza, però, che un certo tipo di infiammazione sia « affezione astretta » e un altro tipo sia « affezione complicata » non so come possa sbucar fuori dalla testa di gente che ragioni! In primo luogo, infatti, i Metodici si sono dimenticati dei loro stessi discorsi: che, cioè, non bisogna identificare il deflusso morboso con l'evacuazione o l'astrizione morbosa con la semplice ritenzione, ma che bisogna dedicare una particolare attenzione alle « disposizioni » dei corpi. Orbene, dal momento che queste « disposizioni » si trovano ad essere del tutto simili e l'infiammazione che si riscontra in questo determinato momento non appare per nulla differente da quella di prima se non in quanto dall'una si produce un deflusso e dall'altra no, è senz'altro una grave assurdità ritenere che l'una sia « complicata » e l'altra sia « astretta ». In secondo luogo, come mai a loro non è venuto in mente di fare il seguente ragionamento, che pur era così ovvio: che, cioè, né in una mano né in un piede

75. Giacché per costoro ogni aitiologia sa sempre di bruciato.

né in un gomito né in un braccio né in una tibia né in una coscia né in una qualche altra parte del corpo è stata mai osservata una sorta di infiammazione che fosse tale da produrre un deflusso, mentre quest'ultimo si riscontra solo nelle infiammazioni alla bocca, agli occhi e alle narici? Forse che Zeus comandò a tutte le « comunanze complicate » che mai alcuna di esse si insinuasse in nessuna altra parte del corpo, ma che guerreggiasse solo negli occhi, nel naso e nella bocca? In realtà, però, un'infiammazione può colpire tutte quante le parti che, per natura, hanno la possibilità di accogliere le cause del suo prodursi. Ma, poiché per natura alcune parti del corpo sono diradate e altre sono dense, dalle une emana un qualche deflusso, dalle altre, invece, quest'ultimo viene trattenuto. Infatti, se si riempie di una sostanza umida un otre o un qualche altro recipiente parimenti compatto, non defluisce niente; se, invece, si riempie una spugna o qualche altra cosa parimenti rara, tutto il superfluo cola giù. Ma, allora, se essi avessero riflettuto che tutto il resto della nostra pelle è molto più astretto di quella degli occhi o delle narici o della bocca, quale difficoltà avrebbero avuto ad attribuire la causa alla natura delle parti, lasciando perdere ogni « complicatezza » e tante chiacchiere prolisse? E che la faccenda stia così, lo mostrano le infiammazioni ulcerose che si producono nelle altre parti del corpo, giacché anche da esse defluisce quel materiale che è più sottile, come avviene negli occhi, nel naso e nella bocca. Ma finché la pelle rimane immune da affezioni e completamente astretta, è da vedere appunto in ciò, e non già nella specie dell'infiammazione, la causa dell'assenza di ogni deflusso. Come, d'altra parte, se si asperge di miele o di pece umida in quantità non tanto eccessiva una spugna o la lana, non ne defluisce nulla a causa della grassezza di quei liquidi, né si avrebbe alcun deflusso nel caso che si trattasse di aspersione di acqua o di un'altra sostanza parimenti sottile purché fosse in quantità minima, così nella medesima proporzione, a mio avviso, non si riscontra in ogni caso un deflusso dagli occhi o perché l'umore è grasso o perché gli occhi non ne sono eccessivamente pieni, come avviene quando questi organi si trovano allo stato normale. Di conseguenza si può dare il caso che la medesima specie di infiammazione, pur differendo da un'altra esclusivamente

per la grassezza della materia che vi fluisce, produca un'oftalmia priva di flussione, che i sapientissimi Metodici chiamano « astretta » e che reputano differente da quella « complicata », immemori delle loro stesse parole che essi spostano in su e in giù, dal momento che stimano che le condizioni preparatorie delle affezioni siano corporee, ma non risiedano negli umori. Ma allora, se nei corpi c'è la medesima « disposizione » e se questa non presenta alcun'altra differenziazione oltre al fatto che si attiene esclusivamente alla natura degli umori – a seconda, cioè, che questi siano o sottili o grassi – e in base a ciò si ha talora un deflusso e talora, invece, una ritenzione, come fate a supporre che le « comunanze » siano diverse? Così, dunque, anche la vostra « affezione complicata » risulta inintellegibile!

In quanti errori particolari, poi, voi Metodici andiate a cascare non solo nel campo della dietetica ma anche in quello della chirurgia e della farmacologia, lo verrete ad acclarare un'altra volta, se non siete ancora persuasi da queste mie parole. Ma, poiché queste sono bastevoli per i principianti, metto qui il punto al presente discorso ».

La metodologia empirica (GALENO, *De subfiguratione empirica*)

Tutti i medici che professano l'empirismo, allo stesso modo 1, 42
dei cosiddetti filosofi scettici, ricusano di farsi chiamare con un appellativo che risalga a qualche illustre personaggio, ma pretendono di essere riconosciuti in base alla loro disposizione 15
spirituale. E appunto perciò – essi affermano – mentre gli altri medici vengono chiamati Ippocratici o Erasistratei o Prassagorei o Asclepiadei o con un altro nome siffatto, essi non si 20
chiamano Acronei (quantunque Acrone sia stato l'iniziatore 43
della metodologia empirica) né prendono il nome da Timone [1]
né da Filino né da Serapione, i quali sono stati, sì, posteriori
ad Acrone, ma hanno preceduto gli altri empirici. 5

Ciò premesso, secondo tutti loro, in linea generale risulterà essere indubbiamente maestro della setta empirica chi, in qualsivoglia sua dichiarazione, si guarda bene dal porre alcuna

1. Fr. 53 Diels.

invenzione che si reputi conseguita « per via di indicazione ». Essi, infatti, sostengono che l'arte della medicina non è costituita dall'« indicazione accompagnata dall'esperienza », come asseriscono tutti i Dommatici, bensì esclusivamente dall'« esperienza di ciò che sia stato osservato nella maggior parte dei casi e in modo simile ».

Tu, dunque, ponendo mente a queste cose, giudica tutto quello che vengo a dirti nei particolari, mentre io intendo mostrare con esattezza, nella sua peculiarità, la dottrina della setta empirica.

Si supponga, comunque, che quanto è scritto in questo libro lo dica un empirico.

11, 44 Noi affermiamo che l'arte della medicina ha trovato la propria consistenza in base all'esperienza e non all'indicazione. E chiamiamo « esperienza » la cognizione di una cosa in base alla diretta ispezione; indicazione, invece, chiamiamo la cognizione che proviene da un procedimento razionale. Infatti il senso conduce noi all'esperienza, mentre la ragione conduce i Dommatici all'indicazione.

Però la cognizione fondata sulla diretta ispezione talvolta viene a nascere spontaneamente in chi vede un qualcosa (e si chiama « incontro casuale »), talora, invece, si ha quando uno si mette ad improvvisare o ad imitare qualcuna delle cose che egli ha viste e che abbiamo detto originarsi spontaneamente, vuoi per natura vuoi fortuitamente: fortuitamente, nel caso che, ad esempio, ad uno cui dolga la parte posteriore della testa capiti di cadere e di trar giovamento dalla rottura della vena diritta sulla fronte e dall'effusione di sangue [2]; per natura, o naturalmente, ad esempio nel caso che quel tale abbia un'emorragia nasale e subito dopo sfebbri.

Si ha un'esperienza « improvvisata », quando, ad esempio, si trae giovamento dalla soddisfazione di un proprio desiderio o bevendo acqua fredda o mangiando una mela cotogna o qualche altra cosa siffatta oppure se un tale, che è stato morsicato da una bestia su una montagna, fa subito l'applicazione di una data erba e ne trae giovamento.

2. Cfr. fr. 44 Deichgräber.

Facciamo, invece, esperienza « imitativa » a proposito dei fenomeni suddetti e in quelli che si riscontrano due o tre o molte volte, ma tuttavia non tante che si possa dire se, quando si applica una data cosa ad un'altra, si abbiano sempre le stesse conseguenze oppure queste ultime si manifestino o per lo più o in modo alterno o di rado.

C'è, infine, l'esperienza « pratica », e questa si riscontra solo negli esperti dell'arte mercé qualche « somiglianza » con le cose che sono state inventate in base ad un'indagine empirica. E chiamiamo « empiria » la cognizione di quei fenomeni che si sono riscontrati tante volte da essere ormai normalmente osservabili, ossia da potersi riconoscere se essi si sono avverati sempre o per lo più o in maniera alterna o di rado. Queste, infatti, sono le quattro differenze teoricamente possibili. Di 46 conseguenza noi chiamiamo « contemplazione di una cosa che si sia riscontrata un gran numero di volte » una conoscenza che, nello stesso tempo, sappia distinguere un evento secondo le sue due prospettive contrarie. C'è distinzione, poi, tra ciò il cui contrario è sempre non manifesto, ciò il cui contrario è per-lo-più-non-manifesto (nel senso che il contrario si manifesta, ma solo di rado), ciò il cui contrario si-manifesta-indifferentemente-in-un-modo-o-nell'altro, e, infine, ciò il cui contrario si-manifesta-di-rado † rispetto a ciò che non si presenta qualche volta, ma per lo più [3] †. Le cose, invece, che non rientrano in questa nostra distinzione, noi le consideriamo prive di ordine e affermiamo che la loro conoscenza non fa assolutamente parte dell'empiria. E Menodoto ha chiamato questo tipo di conoscenza empirica « un'empiria che non risulta composta di parti sulla base di altre empirie particolari » e perciò ha detto che essa è l'empiria « primaria e assolutamente semplice ».

Come l'arte, nella sua totalità, è composta da una molteplicità di cognizioni empiriche, così, a sua volta, ciascuna di queste ultime è composta da molte altre cognizioni pur esse empiriche. Ma quale sia il loro numero non si può determinare, e si va a cadere in quell'aporia che alcuni chiamano « del sorite ». III, 30 47

3. Il senso dell'anacoluto di Galeno è precisato dal Bonnet, p. 37, n. 21.

Ma di essa si è parlato in un altro libro intitolato *Sull'esperienza medica* [4].

Orbene, presso gli scritti degli antichi Greci io ho trovato in uso il termine αὐτόπτης (ispettore diretto), ma non ho trovato il termine αὐτοψία (ispezione diretta). Noi, invece, come facciamo in altri campi, così anche in questo assegniamo un appellativo corrispondente, usando il termine « ispezione diretta ». Chi, però, fa un'ispezione diretta esegue un'operazione, ma non consegue una cognizione. Invece gli Empirici che ci hanno preceduto hanno usato di solito il termine « ispezione diretta » per significare non solo un'operazione, ma anche una cognizione, anzi chiamano con quel termine la stessa empiria. Ed anche noi useremo similmente questi appellativi e chiameremo « ispezione diretta » non solo ogni cognizione di un
48 singolo fenomeno, ma anche quell'empiria che verrà raccolta da un gran numero di cognizioni siffatte. Gli Empirici, inoltre, si sono abituati ad usare, non so perché, il termine τήρησις (osservazione) per indicare la cognizione e la memoria dei ritrovati dell'arte. E, per questo motivo, anche Teoda disse che le parti della medicina per mezzo delle quali il più delle volte noi conseguiamo il nostro fine, vengono da noi acquisite tramite l'ispezione diretta e l'« istoria » [ἱστορία] e « il passaggio per stretta somiglianza » [5]. E, passando subito dopo a definire l'esperienza, che in nulla differisce dall'ispezione diretta, egli dice: « Si chiama, dunque, esperienza tutta quanta l'osservazione del fenomeno », usando al posto di « memoria » e di « cognizione » il nome « osservazione », che è l'atto dell'osservatore, quantunque quell'appellativo non stia ad indicare la memoria propriamente detta né la cognizione. Essi, pertanto, non hanno usato questi vocaboli secondo la consuetudine greca; usano, invece, il nome τριβή (pratica), proprio come l'usano i Greci. Infatti l'esercizio operativo dell'esperienza viene da loro chiamato « pratica » e da questo appellativo i Greci chiamano τριβικός (pratico) colui che ne partecipa, allo stesso modo che

4. Cfr. GALEN. *De libr. propr.* 2; *Ars. med.* 37.

5. Al termine ἀναλογία usato dal Bonnet al posto di *convenientia* della traduzione latina il Deichgräber propone sostituire εἰκός (verosimile). Questa sostituzione, infatti, eviterebbe la possibilità di confondere questo principio della metodologia empirica (ossia il passaggio dal simile al simile) con l'analogismo dei Medici Razionalisti.

chiamano « empirico » colui che possiede l'empiria. A dire il vero, i Greci non usano di solito il termine « empirico ». Ma 49
i nostri medici, fondandosi sul metodo dell'empiria, hanno dato a se stessi il nome di « empirici » ed hanno chiamato « empiria » non solo la cognizione di un unico principio teorico, ma l'intera arte medica, che essi affermano constare di un'empiria direttamente osservativa, da loro chiamata « ispezione diretta » e, insieme con questa, di « istoria » e di « passaggio dal simile », intendendo per « istoria » l'enunciazione dell'ispezione diretta e per « passaggio dal simile » il procedimento verso l'esperienza pratica attraverso la somiglianza delle cognizioni acquisite tramite l'esperienza.

Si è cercato di sapere, poi, se anche Serapione ritenga che IV
sia terza parte costitutiva di tutta la medicina il « passaggio dal simile », cosa che Menodoto non dichiara espressamente, ma si limita a farne uso pratico. E non è, di certo, la medesima cosa farne un semplice uso pratico e considerarla, invece, come parte vera e propria. E neanche il pirroniano Cassio, che su quest'argomento pur scrisse un intero libro, tenta chiaramente di dare una precisa indicazione circa l'uso del « passaggio dal simile ». Meglio, invece, ha fatto Teoda con l'affermare che il « procedimento attraverso somiglianza » è un'esperienza « epilogistica ». Alcuni altri, poi, hanno sostenuto che questo procedimento ha carattere strumentale. Ma, forse, sarebbe meglio dire che anche l'istoria ha carattere strumentale e non è una « parte » della medicina; e similmente anche l'osservazione, che, come dicevo, viene considerata come un'operazione. Perciò, a mio avviso, anche Teoda ne ha scritto nel modo seguente: « Le parti della medicina con le quali conseguiamo il fine noi le acquistiamo tramite l'empiria, la quale si produce mediante ispezione diretta, istoria e passaggio per analogia ». Egli intende dire, infatti, che per mezzo di queste tre cose si acquisiscono le parti della medicina e che queste, evidentemente, sono differenti tra loro, ma tutte quante insieme risultano essere « memorazioni ». E, appunto perciò, meglio si potrebbe descrivere l'empiria come « memoria di fenomeni che sono stati riscontrati spesso e nel medesimo modo ». Se, poi, si userà il termine « osservazione » al posto di « memoria »,

anche in questo caso l'empiria verrà ad essere « osservazione di fenomeni che sono stati spesso riscontrati ». Se, infine, il termine « osservazione » viene inteso nel senso di « operazione » – come, del resto, lo usano i Greci – e se il termine « memoria » sta a significare il permanere nell'anima di fenomeni che sono stati riscontrati, allora entrambi i termini possono essere insieme sussunti col dire che l'empiria è « osservazione e memoria di fenomeni che sono stati riscontrati spesso e in modo simile », oppure si può anche parlare esclusivamente di « memoria », giacché in quest'ultima è di già contenuta l'osservazione, non potendo noi ricordare i fenomeni che sono stati riscontrati spesso e in modo simile, se non facciamo una qualche « osservazione » dei fenomeni stessi.

v, 15 Di queste cose ho creduto opportuno trattare in una descrizione compendiosa.

Teoda, però, poneva come vere e proprie « parti di tutta la medicina » la semeiotica, la terapeutica e la cosiddetta « igienistica ». Egli affermava, altresì, che di queste parti noi conseguiamo l'acquisizione in base all'ispezione diretta, all'istoria e al passaggio dal simile, e perciò quelli che ritengono queste ultime come « parti » di tutta quanta la medicina non le chiamano « semplici » senza aggiungervi alcun'altra precisazione, ma le chiamano « parti costitutive », nel senso che tutta la medicina è da esse costituita, mentre chiamano « parti finali » la semeiotica, la terapeutica e l'igienistica, operando così una distinzione tra le parti finali e quelle costitutive. Difatti, se ne
52 vogliamo formulare una definizione esatta, esse non sono « parti », bensì « operazioni » dei medici. Invece la cognizione che è presente nell'anima e secondo la quale il medico dà indicazioni ed esegue terapie e rende sani è « parte » della medicina.

Molte volte, comunque, si fa uso esagerato di questi termini, e anche noi ci esprimiamo in questa guisa, dicendo che sono « parti di tutta la medicina » la semeiotica, la terapeutica e l'igienistica. Sottoparti della semeiotica, poi, sono la « diagnosi » per i fenomeni presenti e la « prognosi » per quelli futuri. Sottoparti della terapeutica sono la chirurgia, la dietologia e la farmacologia, purché teniamo presente anche questo, ossia che essi usano gli stessi nomi per indicare le operazioni e le cono-

DE

CLAVDII GALENI SVBFIGVRATIONE EMPIRICA.

DISSERTATIO PHILOLOGICA

QVAM

SVMMORVM IN PHILOSOPHIA HONORVM
AVCTORITATE AMPLISSIMI PHILOSOPHORVM ORDINIS
IN VNIVERSITATE FRIDERICIA GVILELMIA RHENANA

RITE OBTINENDORVM CAVSA

VNA CVM SENTENTIIS CONTROVERSIS

DIE VI. MENSIS AVGVSTI A. MDCCCLXXII

PVBLICE DEFENDET SCRIPTOR

MAX BONNET
MOENO-FRANCOFVRTANVS

ADVERSARIORVM PARTES SVSCIPIENT:
AVG. FRESENIVS SEM. PHIL. SODALIS ORD.
F. LEO SEM. PHIL. SODALIS ORD.
GVIL. MOELLER SEM. PHIL. SODALIS ORD.

BONNAE
FORMIS CAROLI GEORGI
1872.

Copertina del volumetto contenente l'edizione a cura di Max Bonnet del *De subfiguratione empirica* di Galeno (Bonn, 1872).

scenze per mezzo di cui noi operiamo. L'igienistica, infine, secondo alcuni risulta priva di divisioni, mentre altri la dividono in igienistica vera e propria e in rafforzativa; altri, infine, vi hanno aggiunto anche la preventiva, la ricostitutiva e la gerontocomica [vale a dire quella che rieduca le persone anziane] [8]. Vi è, poi, anche chi sostiene che queste sono sottoparti della medicina nella sua totalità, ma che derivano dalla suddivisione di tre cose, ossia dei corpi, delle cause e dei segni, senza che si tenga conto delle cose salutari e di quelle che provocano le malattie.

Anche Erofilo [7] classifica in questo modo tutta la medicina, dicendo che essa è « scienza delle cose salutari, di quelle morbose e di quelle neutre ». E certamente anche nei segni e nelle 53 cause si riscontrano cose « neutre ».

Tenendo presente questa suddivisione, ne consegue che anche noi, se vogliamo preservare l'indirizzo empirico, dobbiamo operare divisioni, per potere in modo più chiaro insegnarne l'oggetto. Tuttavia non intendo impedire ad altri di dividere diversamente, purché dalla loro divisione non venga trascurata alcuna parte, anche piccola, dell'arte. Ecco perché anche Teoda, all'inizio della sua *Dottrina delle parti*, si esprime così: « Bisogna affermare che sono parti della medicina anche quelle che sono suscettibili di un'ulteriore partizione, vale a dire la semeiotica, la terapeutica e l'igienistica ». Dunque non c'è nulla di strano se alcuni hanno parlato di due procedimenti dell'empiria, altri di tre, altri di quattro, altri, infine, di cinque. Gli Empirici, però, sostengono che non si tratta qui di un dissenso, bensì di un diverso uso terminologico [quasi che essi parlassero di una dottrina identica, ma esposta con parole diverse] [8]. Quale sia, però, la divisione secondo il procedimento razionale, si dirà in appresso [9].

Diciamo, adesso, tutto quello che non ancora è stato detto VI, 54 a proposito delle parti « costitutive » della medicina. Esse sono, del resto, le più utili di tutte.

6. Evidente glossa del traduttore latino.
7. Galeno ama cogliere molte somiglianze tra la metodologia empirica e quella razionalistica; perciò egli cita qui il dommatico Erofilo.
8. Glossa probabile del traduttore latino.
9. In cap. VIII.

Il medico « osservativo » si è assegnato lui stesso il nome di « empirico » ed ha chiamato « empiria » l'intera arte. Almeno nei primi tempi, come è verosimile, egli ha eseguito l'osservazione delle cose che giovano e di quelle che sono nocive non solo esaminando cose utili, ma anche cose inutili. Però nel lungo lasso di tempo che arriva ai nostri giorni si è riscontrato che, sebbene molti abbiano osservato tante e tante cose, molte osservazioni sono state condotte invano, ragion per cui nella nostra epoca è molto utile l'istoria, come nel passato fu utile l'ispezione diretta. Ad esempio, l'osservazione del colore degli indumenti è risultata inutile in molte malattie e utile in poche. Infatti, per chi soffre di oftalmia è giovevole il colore azzurro o verde o nero, mentre è molto contrario quello bianco o luccicante; altri colori, infine, non sono né utili né dannosi. Allo stesso modo è stato constatato che il colore rosso irrita quelli che sputano sangue, mentre si è visto che questo stesso colore è inutile o superfluo nel caso di altre affezioni e di altri sintomi; allo stesso modo che è inutile che la mensa sia d'avorio o di legno e il piatto sia d'oro o d'argento o di cristallo: infatti nessuna di queste cose ha il potere di far guarire o ammalare, ma è neutra e superflua. Invece ciò che emette un odore sgradevole o nocivo non è affatto superfluo o neutro alla salute. Infatti le cose puzzolenti abbattono la facoltà[10] appetitiva e quella digestiva, e sono ad esse di nocumento quelle che hanno proprietà piccanti, come il legno di cipresso, di pioppo, di bosso o di noce, specialmente quando sia ancora fresco. Perciò da tal genere di legno noi evitiamo di farci costruire letti e porte e ogni sorta di recipienti, e similmente scansiamo ogni odore che aggrava la testa o fa perdere l'appetito o provoca qualche altro siffatto fenomeno. Come, invero, è utile scegliere ciò che giova, così è utile evitare quello che nuoce, mentre non bisogna né scegliere né evitare ciò che né giova né è nocivo. Ecco perché è indispensabile che il medico sia conoscitore di queste cose, vale a dire non solo delle cause salutari o malsane o neutre, ma anche dei corpi e dei segni.

Inoltre non sussiste alcuna differenza tra l'espressione

10. Galeno, pur parlando da Empirico, non può fare a meno di usare un termine aristotelico a lui molto caro e da lui ampiamente sviluppato nel *De naturalibus facultatibus*.

« avere scienza » e « aver cognizione », come non c'è differenza tra l'essere esperto di un'arte e l'esserne conoscitore o l'aver imparato un'arte o una scienza. Né c'è differenza, nel caso che si presenti un'infiammazione, tra il chiamarla « malattia » oppure « affezione ». Il sintomo, invece, può essere differente, nel senso che esso è o semplice ed unico e non-composto oppure un insieme di molti fenomeni. Difatti sono sintomi un dolore ai fianchi, un colpo di tosse, uno sputo sanguigno o pallido o livido, ma non sono sintomi a minor titolo di questi una dispnea o una temperatura innaturale del corpo.

Tutto l'insieme di questi fenomeni è chiamato dai Greci « malattia » o « affezione » o anche « languore » o « infermità ». E noi usiamo, nei limiti del possibile, i nomi secondo la consuetudine dei Greci [11]; invece, nel caso della nostra ignoranza di un appellativo consueto, ci accordiamo tra noi su quello che andrebbe usato. Pertanto, al fine di istituire tra noi un dialogo chiaro e di dare o ricevere un insegnamento, basterà dare semplicemente il nome di « sintomo » a un qualche fenomeno innaturale, come, ad esempio, ad un colore o a un gonfiore o ad un'infiammazione o ad una dispnea o ad un raffreddamento o ad un dolore o alla tosse, mentre si darà il nome di « malattia » o di « affezione » alla « sindrome » di questi fenomeni. Tutti quanti i nostri predecessori empirici, però, hanno usato il nome di « sindrome » non in riferimento a qualsivoglia accozzaglia di sintomi, bensì quando questi ultimi si riscontrano simultaneamente nel corpo del paziente e subiscono, sempre simultaneamente, accrescimento o stabilità o decrescita o dissolvimento. Sicché, a volerne dare un'illustrazione succinta, essi crearono un nome a seconda di ciascuna sindrome particolare, desumendolo ora da uno ora da un altro dei fattori della sindrome stessa. Così, ad esempio, dalla parte malata del corpo hanno tratto i termini « pleurite » e « peripleumonia », da un altro sintomo i termini « infiammazione » e « frenite »; talvolta hanno desunto i nomi anche in base ad una somiglianza, come nel caso di « elefantiasi » e di « cancro »; talvolta, infine, essi stessi coniano il nome di sana pianta, come nel caso di « edema » e di « scirro ».

11. Gran parte del trattato di Sesto Empirico *Contro i grammatici* si ispira a questo principio.

Orbene: le affezioni che simultaneamente si generano e si accrescono e simultaneamente si stabilizzano e si attenuano
58 e simultaneamente cessano, gli Empirici le chiamano « coinvadenti »; quelle, invece, che hanno siffatto comportamento per lo più, essi le chiamano « considenti ». E alcuni distinguono lo stato affettivo di queste stesse sindromi, che essi chiamano « diagnostiche », altri ne indicano il futuro decorso e le chiamano « prognostiche », altri, infine, fanno un'anamnesi della terapia e le chiamano « terapeutiche ». E noi da una parte conosciamo tutte le sindromi in base all'osservazione, dall'altra le affidiamo alla memoria e ce ne serviamo nel presente in base a reminiscenza. Infatti il nostro uso pratico dell'empiria consiste nell'osservare e nel ricordare quale fenomeno abbiamo visto insieme con un altro, quale dopo un altro e quale prima di un altro, e se li abbiamo visti sempre o per lo più o in modo alternativo o di rado [12]: sempre, ad esempio la morte, quando c'è lesione cardiaca: per lo più, ad esempio l'effetto purgativo nell'uso della scamonea; in modo alternativo, ad esempio il decesso in caso di meningite; di rado, ad esempio quando uno si salva a seguito di lesione cerebrale.

In tutte queste cose ci è necessario – in base alla costituzione dell'arte (che facciamo risultare dall'osservazione e dalla memoria) e, inoltre, in base all'insegnamento della sua dottrina –
59 distinguere e determinare quello che è proprio e quello che è comune. La massima parte degli Empirici, o quasi tutti, chiamano questa operazione non già « determinazione », bensì « distinzione », perché non sanno obliterare il loro compiacimento per gli appellativi [13]. Noi, però, non ci teniamo e diremo che non sussiste alcuna differenza nell'uso di uno qualunque di questi due termini, purché il proprio venga distinto dal comune per mezzo di cognizioni evidenti [14]. Tenendo presente, infatti, che esistono due cose – vale a dire la designazione dei significati e la distinzione dei fatti reali –, possiamo parlare di « distinzione » a proposito dei significati e di « determinazione » a pro-

12. Cfr. SEXT. EMP. *Adv. log.* II, 288.

13. Galeno dimentica quasi di limitarsi ad una semplice esposizione e si lascia guidare da un impulso critico: in realtà gli Empirici non erano spinti da mero gusto terminologico, bensì dal bisogno di evitare equivoci con concezioni dommatiche.

14. L'empirico galeniano ha qui una notevole somiglianza con Sesto.

posito dei fatti reali. Comunque, in entrambi i casi ciò che è proprio viene separato da ciò che è comune. Però, come consigliava Platone [15], è opportuno tenere in poco conto i nomi e non trascurare, invece, l'esattezza delle argomentazioni. Infatti, nell'esame delle affezioni, la necessità di distinguere il proprio dal comune si presenta nel modo seguente: se qualcuno ci chiederà, ad esempio, di quale malattia sia sindrome una febbre acuta accompagnata da dispnea e tosse e saliva colorata, noi gli risponderemo che la sindrome suddetta è comune alla pleurite e alla peripleumonia, ma aggiungeremo che questa risposta non indica in maniera esauriente una delle due malattie, ma è monca e manchevole di qualcosa. Se, però, ai sintomi anzidetti si aggiunge un dolore acuto e pungente ai fianchi e un polso duro e teso, questa malattia sarà la pleurite; nel caso, invece, che non ci sia dolore ai fianchi e il polso non sia indurito, ma si riscontri l'asma e il paziente provi un senso di angustia che gli dà l'impressione di essere soffocato, una sindrome siffatta si chiama peripleumonia. Così, dunque, nella diagnosi delle malattie – che gli Empirici chiamano anche « semeiotica » – si distingue ciò che è comune da ciò che è proprio in riferimento a ciascuna affezione particolare.

Nella prognosi, invece, (la necessità di distinguere il proprio dal comune) si presenta così: se qualcuno, ad esempio, ci chiederà quale segno per il futuro diano il naso aguzzo, gli occhi incavati e le tempie cascanti, noi risponderemo che, se questi sintomi si riscontrano in una malattia cronica, stanno a significare un malanno modesto; se, invece, si riscontrano per la prima volta, significano pericolo di morte imminente [16].

Questa è la prima determinazione che possiamo fare in base al tempo della malattia. Altre determinazioni si ricavano in base agli avvenimenti precedenti, ad esempio se non ci sia stata una forte evacuazione a causa di diarrea o di un purgante o in qualche altra maniera, oppure se il paziente ha sofferto di insonnia o di fame.

Nella terapia, invece, la distinzione di ciò che è proprio da ciò che è comune va fatta nel modo seguente: nel caso, ad

15. Cfr. *Charm.* 163a; *Soph.* 218c.
16. Cfr. Hippocr. *Prognost.* 2.

esempio, di un malato di pleurite, si deve fare la flebotomia o no? Noi diremo che deve essere flebotomizzato non ogni pleuritico, ma solo chi presenti la sindrome cosiddetta pletorica o chi, pur non essendo pletorico, sia vigoroso e giovane. Anzi neppure qualsivoglia di costoro. Infatti noi ci guarderemo dal flebotomizzare chi presenta una sindrome pleuritica, se si tratti di un vecchio o di un bambino; ma, allo stesso modo, non ha bisogno di flebotomia anche chi si trovi in una regione molto fredda, come la Scizia, o nell'ora più calda dell'estate (in cui abbiamo visto molte persone subire una sincope). Né basta tutto ciò: oltre le anzidette determinazioni ci sono anche le seguenti: se il dolore giunge alla clavicola, avremo maggiori motivi per flebotomizzare; se, invece, giunge all'ipocondrio, faremo uso di un purgante.

VII, 62 Questa è, in linea di massima, la determinazione dei fatti reali, ed essi la descrivono dicendo che è « un discorso che distingue ciò che è propriamente particolare da ciò che è comune ». E, come dicevo [17], essi non parlano di « determinazione », bensì di « distinzione ». Per noi, invece, non c'è alcuna differenza se quest'operazione venga chiamata « determinazione » o « distinzione », purché da parte nostra venga rispettata la differenza che intercorre tra le sindromi degli Empirici e quelle dei Dommatici. Infatti gli Empirici fondano la diversità del loro giudizio sulla base di quelle cose evidenti di cui ora ho trattato, mentre i Dommatici la fondano sulla base di cose non-evidenti. Così anche il metodo empirico differisce da quello dommatico, in quanto il primo si attiene alle cose evidenti, il secondo, invece, a quelle non-manifeste. E gli Empirici chiamano il loro metodo « epilogismo », mentre chiamano quello
63 dei Dommatici « analogismo », perché non vogliono che tra i due indirizzi ci sia alcuna comunanza persino nell'uso dei nomi. Allo stesso modo essi chiamano i compendi delle loro dottrine non già « definizioni » bensì « descrizioni », quantunque non ci fosse alcun divieto di dire che la « definizione empirica » è un discorso peculiare su un fatto reale e che risulta da quei fenomeni evidenti che in questo fatto reale si presentano, mentre

17. Nel capitolo precedente.

la « definizione dommatica » è pur essa un discorso appropriato, ma non risultante da fenomeni evidenti [18]. In questo sussiste il contrasto tra i due indirizzi a proposito dei nomi, ed è possibile fare uso della terminologia in modo scontroso o remissivo, come fanno anche, in molti casi, certi Empirici in maniera esagerata.

Per quanto concerne la realtà delle cose, invece, gli Empirici e i Dommatici differiscono tra loro, come è stato detto all'inizio, in quanto i primi hanno fiducia esclusivamente nelle cose che risultano evidenti ai sensi e in quelle che, tra esse, vengono memorizzate, mentre i secondi hanno fiducia non solo in queste, ma anche in quelle che, in base alla naturale successione dei fatti reali, vengono scoperte con procedimento razionale prescindendo dall'osservazione diretta.

L'Empirico, però, usa non solo le definizioni e le altre determinazioni che risultano dall'evidenza, ma anche le spiegazioni delle cause e quelle dimostrazioni che si basano su quanto è stato precedentemente conosciuto in modo evidente per mezzo della sensazione. Si ponga, ad esempio, il caso che, a proposito di una gamba disarticolata a cagione di un trauma, 64 si chieda a un medico per quale motivo egli non rimetta a posto l'arto: il medico risponderà che non lo fa perché è risultato, a seguito dell'osservazione, che una simile ricollocazione degli arti provoca spasimo. Ecco, allora, quello che noi dobbiamo rispettare: non fare, cioè, alcuna enunciazione in base ad un procedimento meramente logico, ma farne sempre in base ad una evidente osservazione e alla memoria.

È questo, pertanto, il modo secondo cui lo stesso medico empirico dà una costituzione all'arte e l'insegna agli altri. E in ciò egli si distingue moltissimo da chi intraprende un'esercitazione irrazionale, giacché quest'ultimo compie molti interventi in maniera indiscriminata. E differisce da costui ancor più in quanto egli si avvale dell'istoria: cosa che ci è indispensabile, giacché a causa dell'ampiezza dell'arte noi non possiamo contentarci dell'intera esistenza di un uomo solo per la sco-

18. Ancora una volta Galeno, quasi impercettibilmente, assume un atteggiamento critico, mentre sembra limitarsi ad un'esposizione fatta da un Empirico di larghe vedute.

perta di tutte le cose [19]. Noi, invece, facciamo un cumolo di queste conoscenze e le collezioniamo da ogni provenienza, accostandoci ai libri di quelli che ci hanno preceduto. Tuttavia, se, prima di mettersi a scrivere, costoro fossero riusciti a trovare ad una ad una tutte le opere di quelli che scrissero prima di loro, e se, di conseguenza, l'Empirico riuscisse a farne una distinzione, allora tutte le opere scritte da lui risulterebbero veraci. Ma siccome alcuni hanno prestato fede ad un'esperienza incontrollata e altri non hanno riscontrato personalmente e più volte le cose di cui hanno scritto, e altri si sono attenuti a probabilità di ordine logico, risultano scritte certe cose che non corrispondono alla verità: perciò non dobbiamo dar credito in modo semplicistico a tutto quello che è stato scritto da quanti ci hanno preceduto, ma dobbiamo servircene con critica circospezione. Ed è appunto, questa, una delle peculiarità dell'esperienza e non già di chi intraprende un'esercitazione irrazionale. Costoro Menodoto li chiama τρίβακας (straccioni), coniando egli stesso questo vocabolo da τρίβων (mantello logoro), termine che sovente si riscontra presso gli antichi medici in riferimento a quanti si sono logorati in qualche attività. Sicché si potrà chiamare τρίβωνα (pratico) chi è perfettamente esercitato ed ha imparato una dottrina studiandola in tutti i minimi pezzi [τετριμμένην], mentre si chiamerà τριβωνικός (sbrindellato) chi si accosta all'arte in maniera irrazionale, vale a dire chi non ne sa operare alcuna cernita e non sa badare con intelligenza all'istoria. E se egli non vi bada con intelligenza, non tenterà neppure di formularne un giudizio.

VIII Ma poiché, anche in questo settore, si fa qualche questione oziosa in merito al nome di « istoria », facciamone brevemente menzione.

Alcuni dicono che l'istoria è « enunciazione delle cose che sono state viste »; altri, invece, aggiungendo l'espressione « con evidenza », affermano che l'istoria è « enunciazione delle cose che appaiono con evidenza »; altri, infine, hanno sostenuto che essa è « enunciazione dell'ispezione diretta ». Ma tutti co-

19. In ciò gli Empirici erano pienamente d'accordo con i Razionalisti: sia gli uni che gli altri accettavano il celebre aforisma di Ippocrate. Solo i Metodici lo respingevano.

storo, sebbene usino espressioni verbalmente differenti tra loro, tuttavia le conservano virtualmente uguali, e per questo motivo esse risultano tutte quante equipollenti [giacché in esse il medesimo contenuto viene esposto da chi in una guisa e da chi in un'altra] [20].

Da queste espressioni, però, ne differiscono altre, in cui ciascuna delle cose già enunciate subisce una qualche aggiunta. A titolo di esempio accenneremo ad una di esse, secondo la quale l'istorìa è « enunciazione delle cose che sono state viste o nel modo in cui sono state viste ». Secondo questa nozione di istorìa, c'è un'istorìa vera e una falsa, mentre secondo le descrizioni precedenti nessuna istorìa risultava falsa. Perciò anche il giudizio dell'istorìa risulterà appropriato in modo diverso secondo ciascuno dei due significati: secondo l'uno, se si tratta « davvero » di istorìa; secondo l'altro, invece, se si tratta di istorìa « vera ». Noi, però, concedendo anche di usare questi nomi come ciascuno voglia, dobbiamo in primo luogo ricondurre la stessa istorìa alla sua pratica utilità mediante il nostro giudizio, vale a dire mediante la nostra capacità di distinguere la verità e la falsità delle opere scritte e, oltre a ciò, la loro importanza o il loro scarso valore. Difatti, secondo 67 Menodoto, anche una siffatta differenziazione non è priva di utilità, ed io ti prego di far bene attenzione ad essa, pur concedendoti di chiamare « istorìa » tutto quello che si trova scritto nei libri, per il solo fatto che la maggior parte dei medici ha la consuetudine di chiamarla così. Comunque gli Empirici hanno affermato che l'unico e fondamentale criterio dell'« istorìa vera » è l'ispezione diretta di colui che giudica. Nel caso, infatti, che noi ritroveremo che qualcuno ha scritto in un libro una qualche cosa di cui possediamo ispezione diretta, diremo che l'istorìa è vera.

Questo criterio, però, è inutile ai fini dell'apprendimento dell'arte, giacché noi non abbiamo affatto bisogno di imparare da un libro quelle cose che siamo riusciti a conoscere tramite la diretta ispezione.

Criterio, invece, molto utile e veritiero dell'istorìa è la

20. Secondo il Bonnet si tratta di un'interpolazione che già era sul testo greco trovato da Nicola di Reggio.

« concordanza »[21]: è possibile, ad esempio, che io non abbia mai fatto personalmente uso del macis (si tratta di un farmaco che viene importato dall'Arabia e che è la corteccia di una pianta); però quelli che scrivono di questa materia dicono che esso restringe il ventre. Crederemo a costoro o non crederemo? Io, in verità, sostengo che bisogna credere a quelli che su questo punto sono d'accordo tra loro. Ma limito questa mia affermazione ai casi in cui si parla di oggetti sensibili. Infatti gli accordi che sussistono circa le cose non-manifeste, per quanto grandi essi siano, non hanno consistenza presso tutti quelli
68 che li tramandano per iscritto. Ed anche se qualcuno sosterrà la possibilità che talvolta una siffatta concordia sussista, anche da quest'ultima l'Empirico si terrà ben lontano. Invece tutti gli accordi che si riscontrano a proposito degli oggetti sensibili presso tutti gli uomini, sono meritevoli di fiducia nella vita pratica. Noi infatti, pur non avendo mai circumnavigato Creta o la Sicilia o la Sardegna, abbiamo piena credenza che queste sono isole, in base al fatto che tutti quelli che le hanno direttamente ispezionate sono su questo d'accordo tra loro. Così noi, avendo nella vita pratica l'esperienza dell'accordo reciproco che regna tra quanti fanno l'istorìa delle cose sensibili, abbiamo creduto che il ventre viene ristretto dal macis. Allo stesso modo, sebbene noi non abbiamo mai avuto esperienza del rabarbaro pontico mediante una nostra diretta ispezione, tuttavia, imbattendoci nei libri di coloro che hanno scritto su quest'argomento, abbiamo creduto che esso è adatto in casi di emissione di sangue.

A questo discorso che adesso abbiamo fatto se ne accosta, però, un altro che non risulta essere epilogistico, bensì analogistico e, quindi, dommatico, nel caso, cioè, che uno creda si debba prestar fede alla « concordia » assumendo l'indicazione della credibilità dall'oggetto medesimo. Ci sono, infatti, certuni – non solo tra i Dommatici, ma anche tra quanti si professano Empirici – i quali dicono che la concordia insospettabile è segno della verità di una cosa. È, questo, un discorso che non va fatto in maniera semplicistica da uno che si faccia

21. Il tropo scettico-radicale della διαφωνία, secondo la Medicina Empirica, non esercita alcun ruolo quando una notizia è fondata sull'ispezione diretta di un fenomeno.

sostenitore dell'epilogismo – il quale ultimo è un discorso che si attiene ai fenomeni –, ma deve poggiare sul fatto che, in un'esperienza concreta, lo hanno formulato quanti sono d'accordo tra loro a proposito di tutte le cose che sono vere in maniera evidente. Se, pertanto, qualcuno dirà che la concordia dell'istoria vera è un « segno » nel senso che essa procede dall'« osservazione », il principio da lui formulato avrà carattere empirico; se, invece, egli ne parlerà nel senso che la suddetta concordia procede dalla « natura dell'oggetto », il suo giudizio sarà di carattere logico.

Questo è uno dei criteri di giudizio dell'istoria vera. Un altro risiede nella preparazione scientifica e nell'etica professionale dello scrittore. Di queste due ultime cose noi dobbiamo fare esperienza attraverso le altre opere di uno scrittore. Così, ad esempio, se esaminiamo gli scritti di Ippocrate e quelli di Andrea [22], il primo viene a risultare molto esperto e amicissimo della verità, mentre il secondo un uomo borioso e che, in quanto ad esperienza, lascia molto a desiderare rispetto alla conoscenza scientifica di Ippocrate.

Un altro criterio dell'istoria consiste nel riscontrare se ciò che sta scritto sia simile a ciò che noi abbiamo conosciuto tramite l'ispezione diretta, come nel caso del macis e del rabarbaro pontico. Entrambi questi prodotti, infatti, sono restringenti, come, del resto, lo sono tutti gli altri che fermano il deflusso del ventre o impediscono un'eccessiva emissione di sangue.

Menodoto afferma che il passaggio del simile è un « criterio » non del vero, ma del possibile; se, però, vi si aggiunge la pratica, esso diventa criterio del vero. Ma su questo punto daremo precisazioni tra poco. Comunque, il passaggio del simile, di qualsiasi tipo esso sia, è, di per sé, un metodo che è in relazione con l'esperienza, e ciò che è criterio di quel possibile che si attenga all'istoria bisogna ritenerlo duplice allo stesso modo che bisogna ritenere duplice il giudizio dell'istoria. Difatti, mentre il passaggio razionale dalla natura dell'oggetto

22. Questo giudizio negativo su Andrea è un *Leitmotiv* polemico di Galeno (cfr. fr. 202 Deichgräber).

reale fa acquisire la conoscenza in maniera « indicativa », il passaggio empirico, invece, si attiene a ciò che è stato conosciuto per mezzo di un'esperienza [23], giacché gli Empirici reputano che si debba attuare il passaggio non in base alla « probabilità » [24] che il simile sia capace di produrre un qualche effetto simile o abbia bisogno di cose simili o patisca in modo simile, non in base a questa probabilità – ripeto – o in base a qualche altra cosa siffatta, ma solo perché noi abbiamo sperimentato che le cose simili si trovano in questo stato. Difatti, quando la medesima affezione si riscontra su membra del corpo che sono simili tra loro, l'esperienza ci ha insegnato che c'è il medesimo bisogno di rimedi, come, ad esempio, se si tratta di una coscia o di un braccio, di una gamba o di un avambraccio, di un piede o di una mano; e allo stesso modo, quando un'affezione simile si riscontra nella medesima parte del corpo, essa abbisogna dei medesimi rimedi, come nei casi di diarrea e di dissenteria; e finché l'affezione permane simile, occorrono rimedi che siano presso a poco identici, come in caso di diarrea 71 c'è bisogno di nespole o di mele cotogne.

Queste cose, dunque, ci ha insegnato l'esperienza, e oltre a questo, in base a tutto ciò che sia stato osservato nel corso di una malattia, nel caso che i rimedi adibiti per lungo tempo non producano miglioramento alcuno, essa ci ha insegnato di passare a rimedi contrari. Pertanto gli Empirici giustamente affermano che anche il passaggio ai contrari si attua secondo la somiglianza delle osservazioni che sono state fatte mercé l'esperienza. Invece il passaggio eseguito in base a mera ragione non ci dà mai un'indicazione sul modo di passare al contrario. Adunque il passaggio del simile, sia quando si attui di per sé solo prescindendo dal giudizio dell'istoria sia quando tenga conto anche di quest'ultimo, ci conduce verso l'esperienza pratica, promettendoci non ciò che è saldamente vero, bensì il rinvenimento del « possibile » per mezzo della concordia dell'istoria delle cose meritevoli di fiducia, ossia di quell'istoria che riscuote credito anche prima dell'esperienza. Ma noi al passaggio alle cose simili non prestiamo mai credito come a

23. La traduzione latina reca erroneamente *natura* al posto di *experientia*.
24. Il rilievo sembra avere qui carattere anti-accademico.

cosa vera prima di farne esperienza pratica: un grado maggiore o minore di speranza o di fiducia non è affatto in rapporto diretto con una qualsiasi delle singole affermazioni, e così pure nell'ambito della somiglianza c'è ciò che è più e ciò che è meno simile. Difatti la peculiarità della somiglianza che si riscontra sulla base dell'esperienza non viene conosciuta in modo semplicistico né casuale. Quello che, ad esempio, è simile relativamente alla figura o al colore, alla durezza o alla mollezza, risulta, a seguito dell'osservazione, solo in minima misura capace di effettuare operazioni simili; invece si è scoperto che quello che è simile relativamente all'olfatto o al gusto perviene il più delle volte al medesimo risultato, e tra queste 72
due cose vi perviene maggiormente ciò che è simile in relazione al gusto, e, sempre nell'ambito di questi due sensi, ancor più ciò che è simile in relazione a tutti e due insieme, ossia all'olfatto e al gusto. Se, poi, per sovrappiù saranno compresenti figura e consistenza, le somiglianze risulteranno massime e capaci di produrre le medesime affezioni. Ma anche delle cose simili secondo il gusto bisogna giudicare la somiglianza non in base ad una sola qualità – ad esempio all'acredine o all'astringenza, all'amarezza o alla dolcezza, all'asprezza o all'acerbezza o alla salsezza –, ma bisogna fare attenzione in maniera scrupolosa a tutto l'insieme di proprietà che quelle cose posseggono. Infatti anche l'aloe e la squama del bronzo sono astringenti, ma il loro gusto è repellente e velenoso, ed esse non somigliano affatto ad una mela cotogna e, quindi, non sono neppure commestibili: perciò non bisogna passare dalla mela o dalla nespola ad esse né bisogna somministrarle a sofferenti di coliche intestinali o di dissenteria. Invece per chi abbia bisogno di far cicatrizzare una ferita sulla superficie del corpo è possibile passare a tutti gli astringenti, ancorché questi siano velenosi, giacché noi abbiamo esperienza di molti tipi di farmachi siffatti che riescono a causare un consolidamento. Nel caso, invece, dei malati di dissenteria è preferibile passare da commestibili a commestibili e poi, in un secondo momento, a quelle sole cose che non sono commestibili e che, oltre all'astringenza, non hanno alcun'altra proprietà piccante, soprattutto né acredine né amarezza. Difatti è stato osservato che queste proprietà, anche da sole, esacerbano tutte le ulceri, anche quando 73

vengano mescolate con astringenti normali. Che, però, l'asprezza e l'acerbezza siano, in un certo qual modo, determinazioni differenziali dell'astringente è cosa ben manifesta, giacché la qualità astringente subisce una tensione nelle cose acerbe e un rilassamento in quelle aspre: ragion per cui, se tu esegui un passaggio attenendoti anche a queste determinazioni differenziali, avrai maggiore speranza di conseguire quel risultato che è possibile. Qualora, infatti, venga riscontrata con esattezza la stessa affezione che l'osservazione ci ha fatto vedere come effetto della mela cotogna o di qualche altra cosa similmente astringente, tu passerai a ciò che è moderatamente astringente, vale a dire a ciò che, come dicevo, i Greci chiamano « aspro ». Se, invece, avrai sperimentato che in quell'affezione giovano di più le cose acerbe, passerai alle acerbe.

Rimane, dunque, chiaro che, per quanto concerne il conseguimento del « possibile », non va nutrita uguale speranza in tutte le cose simili, ma quanto differiscono tra loro, pur nella somiglianza, quelle cose verso cui noi effettuiamo il passaggio, tanta differenza va riposta nella speranza di conseguire quel
74 successo che è possibile † [25]. Verrà reso noto un rimedio stimato efficace per la diarrea da una persona meritevole di credito, e questo ci sembra molto simile a quante cose sono state conosciute per mezzo dell'esperienza; ed è chiaro che ciò darà anche massima fiducia nel conseguimento del « possibile », e forse qualcuno se ne fiderà, anche se non ne ha fatto ancora esperienza pratica. Ma in ciò che non ha assunto ancora il ruolo di istoria e che non presenta una somiglianza adeguata, si deve nutrire poca speranza. Così anche, nel trasferire un solo rimedio da un'affezione ad un'altra affezione simile, conviene nutrire maggiore o minore speranza secondo che la somiglianza delle affezioni venga diminuita oppure accresciuta dal contributo o meno dell'istoria. E allo stesso modo, anche secondo che il passaggio da una parte del corpo ad un'altra implichi maggiore o minore somiglianza, viene a differire il tenore della nostra speranza del conseguimento del « possibile ».

25. La lacuna del testo potrebbe essere colmata, secondo il Bonnet (p. 56, n. 3) nel modo seguente: « Allo stesso modo anche in base all'istoria la speranza del possibile può diventare maggiore o minore, secondo che... ».

Che anche secondo il giudizio dell'istoria intercorre una x
differenza tra ciò che è più e ciò che è meno simile – nel senso 30
che nel primo bisogna riporre fiducia come in cosa ormai vera
e nel secondo come in cosa solamente possibile –, risulta chiaro 75
da quanto segue.

Ciò che è stato scritto da più autori fededegni e che noi
abbiamo riscoperto (anche se non molte volte, ma ben poche), 5
e che, in base a questi motivi, somiglia alle conoscenze da noi
acquisite per mezzo dell'esperienza, di già non merita un cre-
dito minore rispetto ai ritrovati dell'esperienza; invece in ciò
in cui si riscontra soltanto la concordia di autori fededegni,
ma che non è stato mai visto direttamente da noi e non somiglia 10
alle nostre dirette conoscenze, si deve riporre minore speranza; e
si deve riporre una speranza ancora minore, se ne hanno scritto
non più autori, ma uno solo, quantunque meritevole di credito, 15
e se noi l'abbiamo direttamente visto una o due volte e non più.

A mo' di esempio, avrei da raccontarti quello che capitò 20
ad un malato di elefantiasi che in un villaggio della nostra
Asia visse fino ad un certo tempo con i suoi compagni. Ma
poiché, a causa della convivenza con lui, alcune persone si
stavano infettando della medesima malattia ed egli era ormai 25
divenuto fetido e repellente, gli costruirono presso il villaggio
una baracca su di un'altura vicina ad una fonte e lì lo fecero 30
rimanere e gli portavano ogni giorno tanti cibi che gli ba- 76
stassero per la sopravvivenza. Ma, al tempo della canicola, ai
braccianti che stavano lavorando alla mietitura presso quel 5
luogo, fu portato in un boccale del vino molto profumato. Il
portatore depose il boccale presso i mietitori e se ne andò.
Quando, poi, veniva l'ora di bere, i lavoratori avevano l'abi-
tudine di versare il vino nella coppa attenuandolo con una 10
dose d'acqua; ma quella volta, mentre un garzone prendeva
il boccale e ne versava il vino nella coppa, scivolò giù dal boc-
cale una vipera morta. Temendo di subire un malanno da quel 15
vino, i mietitori se ne astennero, bevendo soltanto l'acqua, e,
quando se ne andarono, diedero, quasi come un colpo di grazia
e certamente per compassione umana, tutto il vino al malato
di elefantiasi, perché pensavano che per costui fosse meglio 20
morire che vivere in quella condizione. Ma egli bevve quel 77
vino e guarì in modo sorprendente. Infatti tutto lo strato

pietrificato della sua pelle cadde giù come il guscio dei crostacei, e la pelle rimasta appariva molle come quella dei granchi o dei gamberi scrostati.

Un altro episodio del genere capitò, per un caso simile, nella Misia asiatica, non lontano dalla nostra città [26]. Un uomo che soffriva di elefantiasi praticava le acque termali sgorgate spontaneamente dal suolo, sperando di trarne sollievo. Gli era amica una schiava giovane e bella, che aveva un buon corteo di amanti. A costei l'infermo affidava tutte le cose di casa sua, anche quelle che si conservava nella dispensa. Una volta, mentre gli amanti della ragazza venivano menati dove costei si lavava in una casa vicina situata in un luogo arido e pieno di vipere, una di queste cadde in un boccale di vino che era stato messo lì a terra per negligenza e morì. Stimando di far tesoro da quel fortuito accidente, la ragazza portò al suo padrone il vino di quel boccale. Quegli lo bevve e guarì, proprio come era guarito l'altro malato che abitava nella baracca.

Eccoti due insegnamenti scaturiti dall'esperienza fortuita; ma un terzo, oltre questi due, è scaturito dalla nostra abilità imitativa.

78 Poiché un tale era affetto dalla stessa malattia ed era più cólto degli altri due e già da molti anni si tormentava grandemente e diceva che era preferibile morire anziché vivere in quello stato, io gli resi noti i due casi suddetti. Egli era esperto di auspicina e aveva un amico mirabilmente provetto in quest'attività. Mentre si dava all'osservazione degli uccelli insieme col suo amico, si sentì indotto ad imitare ciò di cui aveva avuto nozione per mezzo dell'esperienza. Ma, bevendo vino così inquinato di veleno, divenne lebbroso. Dopo un certo tempo noi lo guarimmo dalla lebbra con la somministrazione di farmachi normali.

Oltre questi tre, un quarto, che possedeva l'arte di catturare vipere vive, era agli inizi di questa stessa malattia e ce lo comunicò per guarirne al più presto. Noi, allora, gli incidemmo una vena, gli demmo un purgante che faceva emettere bile nera e gli prescrivemmo l'uso delle vipere di cui andava

26. Ossia da Pergamo, patria di Galeno... e del supposto Medico Empirico che qui starebbe parlando.

a caccia, preparandole in una pentola a guisa di anguille. Fu questa la terapia che gli venne applicata e la malattia si allontanò da lui.

Un altro, che era un ricco signore, non delle nostre parti, ma della zona centrale della Tracia, giunse a Pergamo spintovi da un sogno. In appresso, poiché il dio gli comandava di bere quotidianamente un farmaco di vipera e di ungersene le parti esterne del corpo, dopo non molti giorni la malattia si mutò in lebbra; ma anche quest'affezione fu curata, a sua volta, per mezzo di farmachi prescritti dal dio.

Mossi da tutte quest'esperienze, noi abbiamo usato con fiducia il farmaco che si ricava in gran copia dalle vipere secondo il modo suggeritoci dal dio (si tratta del cosiddetto « antidoto teriaco ») ed inoltre abbiamo usato i sali teriaci, che ormai molti medici preparano bruciando vipere vive e mescolandole con certi farmachi in un vaso di creta nuovo; e, oltre a ciò, facciamo usare le vipere persino come cibo: tagliamo ad esse il capo e la coda, come si fa nella preparazione di pastiglie teriache.

Noi non perveniamo, comunque, a ciascuno di questi rimedi in modo semplicistico e frettoloso, ma prima purghiamo il paziente, come ho detto, e talvolta gli pratichiamo anche la flebotomia, quando la sua età glielo permette e non gli manca il vigore. E far cominciare questa terapia nella stagione primaverile è cosa che si addice comunemente a molte malattie croniche.

Ho parlato di questi argomenti con una certa ampiezza, perché molti rimedi vengono trovati per caso e per imitazione del caso. Difatti, come la fortuna ci offre il destro di vedere tante cose dall'effetto spontaneo di un unico rimedio, così, anche in virtù di qualche altro caso, è stato rinvenuto qualche altro rimedio che, poi, produce il suo effetto in virtù dell'arte.

Questo è il discorso che è proprio della medicina empirica e che non ha bisogno di alcuna aggiunta per esercitare bene l'arte medica. Tuttavia quelli che si conferirono da se stessi il titolo di caposcuola hanno fatto pure una qualche aggiunta. E, per chiarire quello che sto dicendo, non esiterò a trattare anche di ciò in via esemplificativa.

Si tenga, pertanto, presente che si è ricercato – e si ricerca ancora – quale sia il fine della medicina. Da parte mia affermo che l'Empirico che con fermezza intende rispettare l'indirizzo da lui scelto, a chi gli ponga questa domanda risponde nel modo seguente:

« Tutte le cose che in un corpo sono innaturali io mi sforzo di curarle e cerco di rispettare, per mezzo della mia opera, questa promessa. Pertanto non c'è alcuna differenza se tu voglia chiamare questo fine " integrità " o " sanità ", " acquisizione dell'integrità " o " acquisizione della sanità ", " essere sano " oppure " essere sanato ", " preservare " o " governare " ciò che nel corpo è conforme a natura: ciascuna di queste definizioni va bene, purché io riesca a comprovare la mia promessa mercé la mia opera. Invece ascolto certi sofisti [27] che non solo vanno dicendo ciò che ora ho detto io, ma vi aggiungono anche altre cose e sono in polemica tra loro e sprecano inutilmente il loro tempo. Non m'importa di stare a sentire chiacchiere varie, mentre mi dedico alle opere dell'arte e sono intento ad esse ».

Ecco la risposta che, credo io, l'Empirico darà. Egli, infatti, se tentasse di esprimere un giudizio sul disaccordo che sussiste in merito al fine della medicina, sarebbe costretto a venire a contatto con dottrine dialettiche che egli stesso dichiara di evitare. Ed anche ciò è stato da me dimostrato nel corso di un intero libro in cui viene indicato quale sia il fine della medicina [28].

Ma ancor più egli non pretenderà, in questo campo, certe spiegazioni di ordine razionale, come fanno Serapione e Menodoto. Infatti bisogna dar prova dell'arte con l'opera più che con l'astratto ragionamento, evitando la dialettica, la quale ci può offrire solo discorsi sillogistici. Egli agirà appunto in questo modo, anche nel caso che non sia possibile sapere se sussistano certe differenze tra le cose che ho dette, né tenterà di dissolvere quelle argomentazioni che sembrano mostrare qualcosa di contrario all'evidenza e che essi chiamano sofismi,

27. Si tratta, ovviamente, di Medici Razionalisti o anche di Empirici dalle vedute ristrette.

28. Quest'opera, che molto probabilmente era intitolata *De fine artis medicae*, è menzionata anche in *In Hippocr. de vict. acut. comm.* I, 2.

ma non le terrà in nessun conto e si asterrà da tutti gli altri discorsi concernenti cose non-evidenti, considerando che ciascun sofisma possiede doti persuasive tanto inconfutabili che neppure i dialettici ne hanno le soluzioni a portata di mano. Del resto, l'Empirico non farà né molti né lunghi discorsi, ma parlerà poco e di rado, come fece anche lo scettico Pirrone, il quale, cercando la verità e non riuscendo a trovarla, metteva in dubbio tutte le cose non-evidenti, attenendosi nelle azioni della vita quotidiana alle cose evidenti e dubitando, invece, di tutte le altre cose al di fuori di queste. Come si comporta lo Scettico in tutta la condotta della vita, così si comporta l'Empirico in rapporto alla medicina, senza perdere reputazione e senza insuperbirsene, da uomo « privo di atteggiamenti 83 e immune da vanagloria » come Timone [29] dice che fu Pirrone.

Gli uomini resteranno ammirati della sua arte – come i seguaci di Ippocrate hanno ammirato quella del loro maestro –, se egli ne farà vedere la grandezza attraverso le opere, sanando, ad esempio, le lussazioni meglio degli altri e alle membra che sono continuamente soggette ad essere lussate impedendo di subire quest'affezione e guarendo fratture e ferite e ulceri e stati morbosi che altri non erano capaci di curare e predicendo i futuri decorsi e talvolta dicendo egli stesso, prima di interrogare il paziente, certe situazioni che riguardano costui e similmente certe altre in cui questi è già venuto a trovarsi nel passato.

Mostrando di possedere tutti questi requisiti, Ippocrate ottenne la gloria di Asclepio presso tutti i suoi seguaci, senza consultare affatto, per Zeus, il « discorso triplice » [30], come faceva Serapione, né il « tripode » [31] come faceva Glaucia, e senza scrivere libri di innumerevoli righe [32] e senza poi dividerli egli stesso in due parti, di guisa che ciascuna di queste se ne stia per conto proprio, come faceva Menodoto, il quale non smise mai di ingiuriare i medici e di dire buffonate contro di loro 84 o latrando sfacciatamente come un cane o sbraitando come uno

29. Fr. 53 Diels.

30. Allusione all'opera di Serapione intitolata *Con tre mezzi*.

31. Probabile allusione ad un'opera di Nausifane così intitolata (cfr. Diog. Laert. X, 14; 71 B 1 Diels-Kranz).

32. Su questa profluenza di Menodoto ritornava Galeno nel *Trasyb.* (*Scripta min.* III, 71, 20 Hchnreich = fr. 291 Deichgräber).

che si trovi al mercato o esprimendosi con cialtroneschi vituperi col chiamarli « ingegni assottigliati », « pazzi penetranti » o « involucri dorati » ed affibbiando molti altri epiteti siffatti ai medici ed ai filosofi dommatici del passato. E che Menodoto non sia affatto irreprensibile nell'attenersi alla (disciplina) [33] empirica, ma che egli stesso sia uno dei dommatici più spericolati nel fare le sue enunciazioni, tu puoi acclararlo dai rilievi che abbiamo fatto a proposito delle sue affermazioni contro Severo e ancor più dalle sue polemiche contro Asclepiade, quando egli dice di sapere con esattezza che tutti i « dogmi » di quello sono falsi, quantunque infinite volte in molti suoi scritti egli abbia reputato di accostarsi alle cose non-evidenti « come se queste avessero, forse, una vera esistenza o come se, forse, non l'avessero » [34]. Ma nelle sue confutazioni contro Asclepiade a proposito della verità, egli reputa con certezza di aver demolito le affermazioni di quel medico in quanto prive di ogni fondamento. Però quel Pirrone [35], che da lui viene elogiato, non si comportava così, ma era un uomo tranquillo e mite e certamente di poche parole nei limiti della convenienza, a meno che non sopravvenisse una qualche necessità. Così accadde una volta ad un medico autenticamente empirico che si procurava reputazione con le opere piuttosto che con un gran numero di chiacchiere. Questi, dopo aver promesso di curare una grave malattia, stava per eseguire un intervento chirurgico e di poi si accingeva a praticare una terapia di farmachi con la sua concreta opera, come ebbe a provare in seguito. Ma, mentre stava per eseguire l'intervento, si accostò a lui un medico ciarlatano, il quale con le sue chiacchiere cialtronesche provocava un grave scompiglio, dicendo che a quel paziente non si doveva praticare alcun taglio. Ma il medico empirico rimosse tutti quei sofismi, dicendo una sola frase all'ammalato e ai familiari di questo. E la frase fu questa: « Per ora io me ne vado, affinché voi, considerando le chiacchiere di costui e la mia opera che sempre avete vista, possiate accordare la fiducia a chi dei due

33. Così propone il Bonnet (p. 64, n. 2) al posto di *fallacia* della traduzione latina.

34. Riaffiorava così in Menodoto, secondo Galeno, quella dottrina del « come se » che era di origine retorico-accademica.

35. Per queste caratteristiche di Pirrone, qui elogiate anche da Galeno, cfr. NATORP, *Forschungen zur Gesch. des Erkennt.*, p. 158.

vi pare e piace ». Detto ciò, uscì da quella casa. Ma anche il ciarlatano fu costretto ad andar via, perché i familiari dell'infermo lo lasciarono alle sue chiacchiere, mentre richiamarono quell'altro che con la concretezza delle sue opere dava prova della propria arte, e gli affidarono la cura. E, in verità, non solo quel sofista, ma anche lo stesso Demostene, che fu il più abile oratore, non avrebbe mai potuto indurre gli uomini a non affidarsi a quelli che realmente hanno dato prova di quest'arte per mezzo delle opere.

Ciò nonostante, contro il celebre Ippocrate, che è stato 86
l'ornamento di quest'arte, Serapione – questo novello Asclepio! – osò scagliarsi con tanta impudenza, tramandando, come se fosse il primo dei medici non-dommatici [36], meravigliose lodi di se medesimo, senza fare neppure un piccolo cenno anche agli altri medici dell'antichità che, ancora oggigiorno, costituiscono il decoro dell'arte.

Comunque, io sono così lontano dall'asserire che faccia XII
parte dell'empiria medica l'argomentazione « risolutiva » [37] o quella « contraddittoria » [38] (così, infatti, essi le chiamano) che, anzi, biasimo quanti le hanno messe per iscritto; soprattutto io detesto l'argomentazione contraddittoria, che chiamano anche « contro le varie sette ». Essi, infatti, non sono in grado di giu- 87
dicare quel tanto di verità che risiede in quelle, ma credono che siano bastevoli l'evidenza sensibile e la memoria per la costituzione di tutte le arti. Invece è indispensabile presupporre in noi la presenza di una qualche facoltà che sia capace di riflettere e di giudicare ciò-che-è-contrastante e ciò-che-è-conseguenziale. Se, pertanto, in noi stessi non sussiste tal genere di facoltà, noi non tenteremo affatto né di porre argomentazioni né di confutare quelle che sono state poste in modo erroneo. Se, invece, sussiste nella nostra anima un tal genere di facoltà, come credono Eraclide di Taranto [39] ed altri che pur si sono

36. L'indirizzo empirico, invece, era sorto già in età antichissima con Acrone di Agrigento.

37. Secondo cui verrebbero confutati tutti i sofismi (cfr. SEXT. EMP. *Pyrrh. hyp.* II, 229, 232, 246).

38. Secondo cui verrebbe messa in evidenza la contraddizione di ogni predicato.

39. L'accenno ad Eraclide come ad Empirico moderato può suggerire l'idea che anche nell'ultima parte di questo scritto – ove si eccettuino le con-

chiamati empirici, bisogna in primo luogo addestrarsi in questa facoltà.

A dire il vero, io credo che una siffatta facoltà sussiste negli uomini. Ed Eraclide sa che essa sussiste, e mostra di usarla in molti casi; ma, poiché non vi si è personalmente esercitato, è un medico tanto peggiore di Ippocrate quanto è migliore di Menodoto, giacché certe volte tira in ballo un terzo fattore oltre la memoria e la sensazione, chiamandolo « epilogismo », mentre certe altre volte non pone alcun altro fattore, oltre la
88 memoria, se non la sensazione, come ho notato nel mio giudizio a proposito dei suoi scritti *Contro Severo*. Ma scrivere sofismi per confutare – come egli stesso dice – gli altri Empirici, non solo non è decoroso, ma è anche grave segno di impreparazione. Non è, infatti, pertinenza dell'arte empirica la soluzione dei sofismi, ma è pertinenza di un Aristotele o di un Crisippo o degli altri che sono provetti nella conoscenza della logica. Se, però, bisogna concedere che alle sue argomentazioni di ordine logico si aggiunge l'esperienza, si deve, altresì, affermare che questo è stato fatto in modo sufficiente da Teoda non solo nella sua *Introduzione*, ma anche in maniera sovrabbondante in altri suoi scritti. Ma io ho discusso abbastanza anche su questo tema nelle annotazioni da me scritte a proposito della sua *Introduzione*.

Dichiaro adesso, infine, che ho composto questo libro per mostrare come sia possibile – per chi non si periti di trovare l'intera « materia » dell'arte – costituire una medicina con metodo empirico senza la compresenza dell'uso della « ragione ». Ciò che Asclepiade ha osato dire in maniera sofistica – ossia che « l'esperienza è priva di consistenza » – è stato da me demolito in un altro libro che ho scritto qualche tempo fa [40].
89 Quanto, poi, giovi in qualsivoglia arte la vera ragione aggiunta alle conoscenze empiriche, io ho scritto nei miei libri *Sul metodo terapeutico* [41]. Ed ho anche dimostrato che è unica la ragione di cui noi, uomini tutti, per natura siamo forniti, in un'altra

clusioni finali – Galeno continui a parlare non in nome proprio bensì in nome di un medico empirico di ampie vedute e ricco di capacità critiche.

40. Probabile allusione all'opera *De Ascl. doctr.* in otto libri (cfr. GALEN., *Scripta min.* II. 115. 2).

41. Cfr. GALEN. vol. X, pp. 28 segg., 122 Kühn.

trattazione in cui ho discusso della « ragione comune », ove precisavo che, tra tutte le cose che noi enunciamo, sono state conosciute alcune esclusivamente in base alla sensazione, altre, invece, in base al sopraggiungere in esse di una « nozione razionale » di ciò-che-è-conseguenziale e di ciò-che-è-contrastante; e, a proposito delle cose conseguenziali, ho dimostrato anche che ce n'è una fondata sulla necessità e che viene vista con evidenza dalle persone di natura sennata, e che ce n'è un'altra contingente, che non trova un proprio fondamento nella necessità; ed ho precisato, altresì, che la maggior parte degli uomini cade in errore per la sua faciloneria, giacché pone come necessario ciò che, invece, è contingente; e appunto in questo modo trae origini il disaccordo tra i Dommatici, dal quale se noi ci terremo lontani, saremo, sì, soggetti a parecchie sconfitte, ma faremo anche noi le nostre enunciazioni, su certe questioni, con reciproca concordia, come fanno i geometri, i computisti e gli aritmetici.

Ma si dà il caso che i Medici Empirici siano, a loro volta, in disaccordo tra loro per il medesimo motivo, come ho detto nelle mie annotazioni a proposito delle loro discrepanze![42]

42. A quest'opera Galeno accenna in *De libr. propr.*, *Scripta min.* II, 115, 5 Müller (cfr. fr. 1 Deichgräber). Presumibilmente Galeno intendeva dimostrare che il tropo della διαφωνία era un boomerang per gli Scettico-empirici, che lo lanciavano allo scopo di colpire i Dommatici.

INDICI

Abbagnano N., 41, 222, 551, 670.
Accio, 290, 300, 304, 432.
Acilio, Gaio, 231.
Acrone, 670, 671, 674, 731, 757.
Adriano, 28.
Agatocle, 187.
Agnone, 389, 460.
Agostino (S.), 18, 20, 139-141, 153, 157, 158, 167, 184, 201, 219, 223, 339, 379-381, 388, 400, 401, 412, 425, 436, 449, 495, 522, 549, 582, 663, 664.
Agrippa, 37, 79, 295, 349, 546, 573, 595, 598, 609, 622, 643-646, 649, 694, 675, 676.
Albino, Aulo, 531, 532.
Alcioneo, 178.
Alcmeone, 500-502.
Alessandro, 207.
Alessandro di Afrodisia, 63, 304, 548, 711.
Alessandro Etolo, 123.
Alessandro Magno, 28, 58, 59, 64, 75, 95, 116, 451, 584.
Alessandro Polistore, 63, 227.
Alessino, 175, 296, 493.
Alfieri V. E., 63, 266.
Allemand, M. d'., 411.
Alliotta A., 41.
Alipio, 140.
Amafinio, 430, 431.
Amand D., 41.
Anacarsi, 454.
Anassagora, 326, 448, 458, 491, 508, 519, 602.
Anassarco, 58, 63, 65, 77, 100, 109.
Anassimandro, 518, 522, 564.
Anassimene, 519, 639.
Anchialo, 331.
Andrea, 747.
Androne, 75, 585.
Anfiarao, 105.
Anficrito, 179, 180.
Antifonte, 345, 346.
Antigono Gonata, 121, 177, 178.
Antigono di Caristo, 65, 108, 122.
Antioco di Ascalona, 24, 32, 36, 60, 62, 95, 193, 195, 226, 240, 361, 362, 366, 368, 371, 390, 401, 402, 412-415, 418, 419, 425, 426, 428, 429, 431, 433-435, 439, 442, 444, 447, 452, 456, 457, 459, 461, 467, 476, 485, 486, 489-491, 495, 506, 507, 514, 515, 517, 528-532, 535, 556.
Antioco di Laodicea, 88, 125, 142, 150, 158, 643, 675.
Antipatro, 158, 229, 235, 305, 318, 346, 348, 362, 365, 370, 449, 466, 467, 513, 514, 534, 654.
Antistene, 86, 152.
Antonio, Marco, 406.
Apelle, pittore, 206, 633, 670.
Apelle, medico, 674.
Apelt O., 173.
Apollodoro, epicureo, 449.
Apollodoro di Atene, 63, 149, 171, 181, 205, 229, 290.
Apollodoro di Seleucia, 534.
Apollonide, 121, 643.
Apollonio, empirico, 689.
Apollonio di Antiochia, 672.
Apollonio di Antiochia, l'Antico, 672.

Apollonio di Cizio, 672.
Appiano, 295.
Arato, 116, 123, 309, 487.
Arcesilao, 21, 24, 29, 34, 35, 36, 38, 62, 73, 115, 124, 129, 138, 139, 142, 149, 150, 155, 156, 163-183, 184-186, 188, 189, 191-195, 205-207, 232-234, 211, 215, 218, 226, 229, 253, 264, 268, 315, 342, 350, 370, 388, 399, 404, 407, 411, 414, 426, 431, 444, 447-449, 457-459, 469, 484, 485, 488, 493, 494, 537, 542, 654.
Archedemo, 362, 534.
Archelao, 564.
Archia, 176.
Archibio, 672.
Archiloco, 70, 304, 633.
Archimede, 518.
Ardizzoni A., 41.
Arete, 110.
Ariarate, re, 229.
Arieo, 125.
Armstrong A. H., 41.
Armim (von) H., 41, 65, 68, 73, 95, 98, 108, 155, 164, 167, 168, 174, 178, 181, 186, 187, 189, 190, 195-197, 205, 217, 219, 229, 231, 235, 238, 241, 247-252, 254, 255, 258, 260, 277-279, 286-288, 296-298, 303-305, 317, 318, 329, 332, 337, 342, 344, 346, 348, 350, 359, 365, 367, 371, 387, 389, 393, 401, 411, 412, 444, 446, 521, 525, 528, 532, 545, 551, 552, 581, 587, 597, 604, 619, 635, 637, 638, 682, 683, 711.
Ario Didimo, 412, 444.
Aristarco, 63, 389, 522.
Aristeo, 292.
Aristippo, 95, 110, 152, 178, 212, 303, 364, 367, 527, 532, 603, 604.
Aristippo II, 178.
Aristo, 433.
Aristocle, 19, 32, 59-62, 63, 86, 100, 106, 107, 109, 110, 123, 541, 544, 545, 550, 633.
Aristofane, 106, 151, 182, 206, 210, 396.
Aristone di Alessandria, 457.
Aristone di Chio, 95-99, 133, 164, 174, 178, 182, 189, 303, 366, 367, 523, 527.
Aristotele, 16, 17, 20, 22-27, 62, 63, 75, 80-82, 84, 85, 90, 92, 100-104, 107, 110, 117-119, 121, 126, 130, 131, 138, 139, 141, 152, 153, 163, 184, 191, 219, 227, 234, 250, 251, 258, 259, 261, 263, 267, 277, 282, 284, 288, 308, 310, 326, 331, 339, 343, 344, 346, 348, 357, 368, 374, 379, 380, 390, 391, 395, 401, 407, 412, 415-418, 430, 435, 436, 440, 441, 443, 505, 515, 519, 520, 528, 531, 544-546, 549, 552, 564, 585, 590, 591, 624, 632, 636, 637, 644, 649, 657, 671, 676, 678-683, 706, 710, 719, 724, 728.
Arnobio, 299.
Arriano, 195.
Arrighetti G., 92, 93, 95.
Ascanio di Abdera, 64.
Asclepiade di Bitinia, 79, 416, 602, 613, 617, 630, 671, 673, 674, 676, 690-692, 694, 713, 727, 756, 758.
Asdrubale, 305, 389.
Atenagora, 584.
Ateneo, 127-129, 131-133, 167, 184, 208, 349, 388, 391.
Ateneo di Attalia, 671, 675, 691.
Attalo Filetero, 173, 176, 177.
Attalo I, re di Pergamo, 173, 208.
Attico, Tito Pomponio, 230, 425, 428, 434, 436, 439, 443, 446, 449.
Atto Navio, 328.
Aubenque P., 41, 163, 547.
Augusto, 295, 412.
Autolico, 172.
Averroé, 222.
Avianio, Publio, 496.

Babut D., 362.
Baccheio di Tanagra, 671.

Bacone F., 26, 674, 677.
Balbo, Lucilio, 285, 287, 293, 295-298, 306, 411.
Banhöffer A., 167.
Barigazzi A., 41, 78, 106, 228, 236, 654-658, 660.
Batone, 179, 206, 207.
Bayle P., 550.
Beatrice, 119.
Becker O., 41, 353.
Bekker A. J., 242, 248, 279, 586, 621, 624, 625, 628.
Bel, 291.
Benz E., 41, 224.
Bergk Th., 180, 633.
Bernard C., 674.
Bernays J., 545.
Bernouilli J., 221.
Beth E. W., 259.
Bevan E., 41.
Bignone E., 41, 194, 198.
Bione, 184, 194.
Blumenthal (von) A., 392.
Bochenski J. M., 41.
Boeckh A., 585.
Boeto, 520.
Bomilcare, 187.
Bonitz H., 644.
Bonnet M., 41, 685, 733, 734, 745, 750, 756.
Bouché-Leclerc, 332.
Boyancé P., 42, 138, 154.
Brandis Ch. A., 603.
Bréhier E., 42, 552, 545.
Brisone, 63, 121.
Brochard V., 30, 34, 42, 57, 74, 117, 118, 124, 125, 130, 139, 166, 168, 181, 191, 205, 217, 218, 221, 362, 388, 399, 400, 402, 411, 412, 416, 541, 543, 550, 551, 555-558, 608, 612, 621, 643, 646, 655, 674, 675, 685, 686.
Broeker W., 42.
Bruto, Giunio, 433.
Bruto di Atene, 457.
Bruwaene (van der) N., 42.
Bucelo, 178.
Burkhard U., 42, 73, 542, 545, 552, 637, 638, 655.
Bury R. G., 42, 143, 225, 254, 261, 275, 574, 599.

Čáda F., 42.
Caldi G., 42.
Callicle, accademico, 399.
Callicle, sofista, 235, 376, 421, 571.
Callicrate, 177, 521.
Callifonte, 365, 367, 527, 532, 533.
Callimaco, 198, 345.
Callistene, 326.
Calogero G., 42.
Cantarella R., 180.
Capelle W., 42, 205, 206, 211, 389, 674, 675.
Capizzi A., 266.
Capone Braga G., 42, 551.
Cardano G., 220, 221.
Cardinali G., 173.
Carlini A., 42.
Carmada (o Carmida), 142, 150, 389, 391, 406, 460.
Carmide, epicureo, 180.
Carneade, 11, 17, 21, 24, 28, 29, 32, 35-38, 73, 141, 142, 150, 156, 157, 163, 165-167, 169, 171, 188, 189, 192, 193, 205, 206, 208, 215-245, 247, 248, 250, 253, 255-257, 267, 271, 274, 275, 277, 282-285, 287, 291, 296, 298, 299, 202, 304-308, 310, 315, 319, 321, 322, 324, 327, 331, 332, 335, 337, 340, 343, 346-348, 350, 353, 355, 357, 358, 361, 362, 364, 365, 367-375, 377-379, 381, 382, 387-390, 399-401, 404, 406, 407, 412-414, 417, 418, 425, 426, 433, 449, 457, 459, 460, 466, 467, 469-471, 484, 485, 488, 494, 495, 500, 504, 507, 510, 513-515, 521, 528, 531-533, 542, 543, 546, 547, 561, 611, 653, 654, 658, 678.
Carneade II, 215.

Cartesio R., 11, 167, 168, 543.
Cassandro, 331.
Cassio, Lucio, 458.
Cassio, filosofo, 735.
Cassio, iatrosifista, 675.
Cassio, medico, 672, 704.
Castello D., 685.
Castiglioni A., 42, 669, 673.
Catilina, Lucio Sergio, 14, 28, 485.
Catone, censore, 28, 223, 230-232, 373, 452.
Catone, uticense, 96, 98, 368, 425, 449.
Catullo, 492.
Catulo, Lutazio, 425, 455-457, 461, 482, 484, 486, 496, 501, 535, 537.
Cefisocrate, 206.
Cefisodoro, 185.
Celio Aureliano, 672, 673.
Celluprica V., 351.
Celso, 672, 684, 688, 696, 698, 699, 701, 705, 706, 714.
Censorino, 229.
Censorino, Lucio, 390, 510.
Cesare, Caio Giulio, 313, 314, 319, 320, 336, 433, 455.
Chappuis J., 42, 411.
Chatelet F., 41, 547.
Chatzilysandros E. A., 42, 545, 552.
Cherniss H., 43, 137.
Chevalier J., 43.
Chilton C. W., 43.
Chisholm R., 43.
Chouet P. e J., 574.
Cicerone, Lucio, 417-419.
Cicerone, Marco Tullio, 11, 14, 28, 30, 32, 36, 66, 72, 82, 95-99, 133, 137, 139, 140, 152, 154, 157, 158, 163, 166-168, 170, 180, 189, 190-193, 195-197, 199, 201, 212, 215-224, 226-230, 235, 237, 241, 257, 259, 263, 264, 271, 282, 283, 285, 286, 288, 293, 295, 296, 299, 306, 308-310, 313, 315, 321, 322, 327, 335, 337, 345, 347, 348, 350, 353, 357, 361, 362, 364-374, 376-381, 387-390, 399-402, 406, 407, 411, 413-421, 425-428, 430, 431, 433, 434, 436, 438-440, 442, 443, 446, 449, 450, 452, 455-457, 459, 460, 462, 468, 473, 476, 477, 479, 481, 482, 485, 490, 495, 496, 500, 501, 504-508, 510, 511, 516-518, 520-523, 526, 527, 530, 531, 536, 537, 548, 555, 556, 559, 561, 566, 583, 613, 638, 654, 658, 660, 663, 664, 672, 678, 705.
Cicerone, Quinto, 306, 309, 313, 321, 324, 325, 327, 339.
Cipselo, 351.
Claudio, imperatore, 671.
Claudio, Publio, 312.
Cleante, 128, 129, 167, 179, 181, 247, 298, 352, 491, 525, 534.
Clemente Alessandrino, 364, 365, 683, 711.
Cleocare, 178.
Clinton, H. F., 399.
Clitomaco, 29, 35, 60, 141, 142, 150, 215, 224, 230, 237, 238, 283, 284, 331, 370, 387-391, 399, 403, 406, 426, 456, 460, 482, 484, 494, 507, 509, 510, 513, 518, 531, 533, 654, 658.
Cobenius, 78, 79.
Colardeau T., 43.
Collart F., 683.
Colli G., 544, 644.
Colote, 193-196.
Colson F. H., 554, 571, 572.
Conrad F., 43.
Copernico N., 522.
Corace, 507.
Coribo, 106.
Cornelio, Publio, 373.
Cornford F. M., 71.
Cortassa G., 43, 59, 88, 91, 119, 125, 127.
Coruncanio, Tiberio, 273.
Cotta, Aurelio, 264, 270, 274, 285, 291, 299, 302, 304, 306, 498.
Cotys (Coti), 62, 67.

Couissin P., 43, 60, 165, 217, 219, 283, 291, 293, 294, 419.
Crantore, 34, 138, 147, 148, 164, 172, 174, 181, 183, 191, 370, 417, 444, 530.
Crasso, Licinio, 406.
Crasso, Marco, 313, 314, 336.
Crasso, Publio, 313, 458.
Cratete, accademico, 149, 174, 444.
Cratete, cinico, 603.
Cratete di Tarso, 387.
Cratete di Tebe, 181.
Credaro L., 43, 138, 170, 171, 191, 216, 229, 264, 372, 387, 411.
Creso, 337, 561.
Crisermo, 585.
Crisippo, 98, 155, 156, 167, 187, 205, 215-217, 219, 227, 228, 248, 258, 260, 279, 297, 298, 303, 318, 327, 332, 337-339, 342, 344, 346, 348, 35-353, 355-358, 360, 362, 368, 371, 402, 420, 491, 493, 500, 504, 508, 512, 521, 532, 534, 581, 587, 604, 654, 683, 689, 711.
Critolao, 231, 305, 365, 387, 391, 406.
Croce B., 166.
Croissant J., 43, 223.
Crönert W., 43, 58, 193, 205.
Cropp P., 43.
Ctesibio, 176.
Ctesifonte, 395.
Cumont F., 43, 658.
Curio, M., 662.

Dal Pra M., 11, 43, 44, 57, 60, 63, 64, 68, 100, 101, 118, 121, 124, 139, 164, 168, 170, 191, 215, 217, 219, 227, 264, 293, 299, 343, 362, 364, 365, 367, 372, 388, 399, 412, 414, 541, 543, 544, 546, 548-552, 556, 586, 613, 616, 645, 649, 674, 686.
Dardano, 414.
Daremberg Ch. V., 674.
David, 126.
Decleva Caizzi F., 44, 86.
De Faye A., 44.
Dehlmann H., 683.
Deichgräber K., 44, 88, 124, 125, 183, 346, 522, 557, 584, 585, 612, 671, 672, 674, 675, 677-683, 685, 706, 707, 714, 732, 734, 747, 755, 759.
Deianira, 301.
Deifilo, 500.
Deiotaro, 312.
De Lacy E., 44.
De Lacy Ph., 44, 64, 171, 194, 195, 198, 200.
Del Lungo A., 684.
Del Lungo I., 684.
De Marco V., 44.
Demetra, 284.
Demetriade, 177.
Demetrio, 178.
Demetrio Falereo, 335.
Demetrio Poliorcete, 177.
Democrare, 178.
Democrito, 23, 58, 60, 67, 70, 88, 100, 109, 119, 125, 183, 266-268, 270, 273, 316, 317, 325, 340, 345, 356, 366, 430, 441-448, 458, 469, 482, 491, 519, 521, 524, 564, 602, 606, 689.
Demofonte, 75, 584.
Demostene, 224, 335, 339, 395, 433, 757.
De Renzi S., 44.
De Ruggiero G., 44.
Descartes v. Cartesio.
Des Places E., 169, 181, 185-187, 206, 208, 222, 225, 231-233, 236, 399, 403, 414.
Deucalione, 673.
Diagora, 266.
Diana, 295, 320.
Dicaiocle, 184.
Dicearco, 349, 523, 635.
Diels H., 32, 44, 64-67, 65, 66, 70-72, 87-89, 92, 94, 100, 106, 109, 115, 116, 118-120, 122, 124, 126-134, 143, 144, 154, 164, 174,

180, 198, 199, 264, 266, 273, 276, 287, 316, 325, 340, 345, 366, 390, 414, 482, 491, 518, 519, 521, 522, 541, 543, 550, 553, 564, 584, 600, 602, 606, 656, 670, 671, 680, 692, 731, 755.
Dihle A., 683.
Diller H., 44, 671, 673.
Di Martino M., 44.
Dinomaco, 365.
Diocle di Caristo, 613, 671, 678, 689, 713.
Diocle di Cnido, 184, 236.
Diocle di Magnesia, 63, 67, 184.
Diocleziano, 654.
Diodoro, empirico, 672.
Diodoro, peripatetico, 367, 404-406, 527, 532.
Diodoro, stoico, 181-183, 351, 352, 365, 389, 517.
Diodoro Crono, 70, 85, 115, 164, 353, 401, 493, 534, 602.
Diodoro Siculo, 187, 289.
Diogene, amico di Arcesilao, 180.
Diogene di Babilonia, 215, 227, 231, 332, 348, 362, 371, 372, 507, 531.
Diogene Laerzio, 30, 34, 57, 58, 61-63, 65, 66, 69, 70, 73, 74, 78, 80, 84, 90, 92, 94, 100, 102, 104, 105, 107-110, 108, 109, 115-118, 121, 123, 124, 126-133, 137, 142, 149, 155, 158, 164, 167, 172, 174-179, 181-184, 187, 189, 191, 194, 196, 199, 205-207, 209, 212, 215, 216, 219, 224, 228, 233, 236, 242, 250, 258, 261, 266, 269, 270, 278, 337, 355, 365, 375, 382, 383, 388-390, 435, 436, 439-441, 448, 454, 460, 461, 466, 469, 490-493, 497, 502, 504-506, 522, 526, 530, 534, 541, 543-546, 550, 554-556, 565-570, 582, 598, 616, 623, 633, 643, 646, 655, 656, 672, 675, 686, 698, 755.
Diogene di Sinope, 601, 603.
Diogene di Smirne, 63, 100.
Dione di Alessandria, 457.
Dione di Prusa, 655.
Dionigi di Alicarnasso, 292, 328.
Dionisio, 491.
Dionisio, metodico, 673.
Dionisio di Corinto, 561.
Dionisio di Eraclea, 132, 490.
Dioniso, 290.
Dioscoride (pseudo), 671.
Dioscuride di Cipro, 124.
Dodds E., 44.
Döge H., 44, 412.
Donato, 500.
D'Orazio A., 44.
Döring K., 44, 63, 70, 85, 121, 130, 172, 175, 181, 258, 259, 308, 351, 353, 404, 493, 527.
Douglas A. E., 426.
Drabkins B., 672.
Drexler H., 227.
Dumont J.-P., 30, 44.
Düring I., 644.

Ecate, 182, 293.
Ecateo di Abdera, 64, 68.
Edelstein L., 68.
Edipo, 361.
Edmonds S. M., 207.
Egesino, 205, 208, 212, 215, 232, 459.
Egger E., 76.
Egisto, 304.
Ehle O., 44, 412.
Einarson B., 171, 194.
Elena, 244, 254.
Elettra, 15, 242, 252, 253.
Eliano, 106, 122, 208, 230, 294.
Elio, Lucio, 431.
Elio, Sesto, 379.
Emone, 175.
Empedocle, 71, 448, 458, 492, 519, 564, 584, 670, 671, 689, 690.
Enesidemo, 13, 17, 21, 25, 33, 37, 38, 57, 61, 65, 73, 78, 86, 88, 89, 101, 104, 105, 109, 125, 143, 156, 166, 170, 225, 327, 357, 375,

404, 413, 427, 471, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 557, 558, 559, 573, 586, 608, 609, 612, 614, 616, 619, 621, 622, 623, 626, 633, 634, 636, 637, 638, 639, 643, 644, 645, 646, 649, 650, 656, 672, 674, 675, 677, 681, 682, 694, 701.
Ennio, 297, 300, 304, 326, 329, 337, 338, 343, 349, 432, 462, 479, 500, 501.
Enomao, 304.
Epicarmo, 109.
Epicomo, 227.
Epicuro, 58, 61, 66, 69, 86, 88, 89, 92, 93, 95, 110, 117, 132, 141, 151, 179, 193, 195, 199, 217, 223, 265, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 282, 321, 327, 338, 348, 354, 355, 356, 357, 367, 383, 392, 430, 431, 497, 498, 506, 509, 511, 512, 523, 527, 532, 534, 564, 594, 602, 604, 608, 609, 623, 647, 654.
Epifanio, 233.
Epitteto, 352, 534.
Eracle, 238, 253, 254, 257, 604.
Eraclide Pontico, 67, 125, 138.
Eraclide, scettico, 541, 672.
Eraclide di Taranto, 672, 681, 689, 757, 758.
Eraclito, 13, 71, 181, 195, 270, 287, 345, 456, 457, 519, 547, 551, 552, 564, 608, 634-637, 639, 727.
Erasistrato, 613, 671, 672, 676, 689, 691-693, 699-702, 713.
Erasmo di Rotterdam, 653.
Eratostene, 67.
Ercole, 290, 292, 301, 501.
Erillo, 98, 99, 366, 367, 526.
Ermarco, 506.
Ermia, 235.
Ermippo, 180.
Erodoto, 25, 63, 143, 291, 332, 337, 392, 482, 561, 584, 602.
Erodoto di Tarso, 38, 125, 675.
Erofilo, 585, 613, 670, 676, 689, 691, 693, 694, 737.
Eros, 284.
Eroziano, 671.
Eschilo, 433.
Eschine, 131, 339, 395, 406, 460.
Eschine di Napoli, 389.
Esculapio, 292, 305, 341, 688.
Esichio, 126.
Esiodo, 149, 292, 394.
Ettore, 228.
Eubulide, 258, 261, 308, 493, 505.
Eubulo, 124, 125.
Euclide, 527.
Eudamo, 173.
Eudemo, 673.
Eudoro, 412, 430.
Eudosso di Cnido, 331, 603.
Euforione di Calcide, 345.
Eufranore, 124, 125.
Eumene I, re di Pergamo, 176, 177, 208.
Eupolis J., 44.
Euriloco, 68.
Euripide, 70, 71, 147, 148, 153, 172, 182, 198, 219, 242, 244, 252-254, 257, 294, 308, 314, 371, 433, 501, 586, 602.
Euristene, 332, 482.
Euristeo, 257, 501.
Eusebio, 32, 61, 62, 100, 109, 110, 121, 130, 139, 150, 152, 169, 184, 194, 206, 207, 266, 391, 492, 541, 544, 559, 692.
Evandro, 205, 208, 212, 232, 459.
Evans E. C., 44.

Fabricius J. R., 275, 541, 574, 623.
Fannio Strabone, 459.
Favier A., 45, 674, 677.
Favorino, 21, 28, 36, 45, 61, 78, 106, 228, 236, 336, 427, 545, 565, 654, 655-665, 698.
Fay A., 681.
Fedone, 129.
Ferecide, 154, 316.

Ferguson W. S., 45.
Ferrakian A. M., 45.
Ferrari G. A., 45, 59.
Fetonte, 302.
Fichte J. A., 646.
Fidia, 536.
Figard L., 45, 674.
Fila, 178.
Filarco, 124.
Filemone, 128.
Filino, 671, 731.
Filippo, re di Macedonia, 339.
Filista, 67.
Filistione, 671.
Filo, Furio, 372-374.
Filocomo, 227.
Filodemo, 264, 449, 506, 517.
Filolao, 670.
Filomelo, 183, 643.
Filone, metodico, 673.
Filone di Alessandria, 20, 36, 64, 74-76, 78, 152, 542, 554, 559-561, 564, 565, 571-573, 658.
Filone di Atene, 67, 534.
Filone di Larissa, 21, 24, 36, 60, 68, 90, 142, 150, 158, 226, 237, 388, 389, 399-405, 407, 411, 414, 417, 418, 420, 425, 426, 433, 434, 449, 452, 456, 457, 460-462, 484, 486, 489, 490, 494, 495, 514, 537, 541, 545, 552.
Filosseno, 175.
Filostrato, 64, 65, 67, 106, 127, 130, 169, 182, 231, 273, 582, 656.
Finger Th., 45.
Flaminio, Caio, 312, 458.
Floch J., 126.
Focilide, 116.
Fozio, 19, 21, 32, 125, 413, 553-555, 558, 559, 612, 633.
Fränkel E., 70.
Friedrich W., 170.
Fritz E. B., 45.
Fritz (von) K., 45, 58, 60, 77, 118, 183, 399-401, 544, 675.
Furley D. J., 70.
Galba, Servilio, 373, 479.
Galeno, 24, 38, 45, 71, 106, 128, 215, 217, 219, 244, 402, 414, 544, 557, 584, 655-657, 669, 671-677, 679, 681-685, 687, 694, 706-709, 711, 714, 716, 727, 728, 731, 733, 734, 737, 738, 740, 743, 747, 752, 755, 756, 758, 759.
Galeno (pseudo), 686.
Gallo I., 45, 207.
Gamberale L., 487.
Geffcken J., 45, 120.
Geffers C., 45, 141, 205.
Geiser K., 45, 137.
Gellio, Aulo, 64, 78, 129, 178, 216, 217, 296, 336, 505, 518, 65-658, 660.
Gemino, Quinto, 498.
Giamblico, 64, 126.
Giambulli A., 45.
Giannantoni G., 45, 194, 308.
Giannelli G., 227.
Gigante M., 45, 46, 61, 62, 69, 76, 81, 87, 121, 123, 125, 128, 131, 169, 173, 174, 176, 178, 207, 224.
Giasone di Fere, 301.
Gifford E. H., 62.
Gigon O., 46, 141, 413, 551.
Giove, 283, 290, 291, 314, 322, 323, 325, 328, 330, 376.
Giovenale, 584, 658.
Gisinger F., 76.
Giuliano, metodico, 673.
Giunio L., 312.
Giunone, 293, 330.
Giustiniano, 292.
Giustino, 451, 452.
Glaucia, 672, 689, 755.
Glaucone, 372.
Goedeckemeyer A., 46, 125, 207, 208, 212, 215, 389, 399, 417, 430, 541, 551, 643, 655, 674, 675, 685.
Gomperz Th., 20, 185.
Goodenough E. R., 46, 545.
Gordon B., 669.
Gossen K., 46, 671.

Gracco, Tiberio, 459.
Green W. M., 139.
Grenier J., 46, 546.
Grilli A., 46.
Grysar G. J., 46.
Gumpert A., 46.
Guthrie W. K. C., 110, 139, 493, 670.

Haas L., 46, 95, 139, 541, 551, 609, 643, 655, 674.
Hallie Ph. P., 46, 552.
Hardy A., 220.
Hartmann H., 46.
Harvie R., 220, 222.
Heeren A. H. L., 497.
Hegel G. W. F., 12, 46, 152, 154, 164, 167, 170, 220, 221, 232, 238, 425, 546, 644-646, 653.
Hehnreich G., 557, 755.
Heinemann J., 46, 545.
Heintz W., 46, 91, 143, 257, 258, 261, 262, 276, 281, 284, 579, 585, 588, 589, 591, 607, 609, 680.
Heinze R., 138, 146.
Henry R., 553.
Hense O., 387.
Hermann C. F., 46, 399-401, 534.
Hicks R. D., 46, 61.
Hirzel R., 46, 98, 118, 140, 158, 167, 182, 191, 206, 400, 412, 417, 545, 550, 551, 623, 643, 644, 646, 655.
Hobein H., 657.
Hoyer R., 46, 411.
Huygens Ch., 221.
Huit C., 46.
Hume D., 11, 164, 264, 542.
Hunt M. S. K., 401, 426.
Husserl E., 9, 10, 11, 544.

Iceta, 522.
Ierocle, 177.
Ierone, 264, 265.
Ieronimo di Rodi, 95, 122, 178, 179, 364, 367, 527, 532.
Iliona, 500.
Indelli G., 46, 66, 171.
Ione di Chio, 173, 392.
Iperide, 433.
Ipparchia, 603.
Ippoboto, 117, 124.
Ippocrate, 71, 117, 305, 402, 492, 581, 669-672, 689, 691, 692, 694, 699, 701, 703, 709, 714, 722, 725, 726, 741, 744, 747, 755, 757, 758.
Ippolito, 302.
Ipponatte, 304.
Ipponico, 173.
Iside, 293.
Isnardi-Parente M., 93, 95, 145, 153, 193, 354, 523.
Isocrate, 185.
Issel E., 46, 674.

Jacoby F., 63, 64, 67, 124, 171, 174, 175, 180, 181, 227, 229, 326.
Jaeger W., 669, 678.
Janáček K., 12, 46, 47, 91, 553, 575, 645, 679, 682.
Jonas H., 542.

Kant I., 11, 164, 542, 646.
Kalbfleisch K., 544, 672.
Kayser L., 242, 607.
Kern F., 393.
Kidd J. K., 68, 388.
Kiessling A., 41.
King I. E., 62, 227.
Kneale M., 47.
Kneale W., 47, 404.
Kochalsky A., 47, 254, 260, 574, 607, 609, 615, 617.
Kock Th., 394, 592.
Koerte A., 592.
Koestler A., 220.
Krämer H. J., 47.
Kranz W., 64, 70, 71, 89, 92, 100, 116, 119, 122, 127, 143, 144, 154, 198, 199, 264, 266, 273, 276, 287, 316, 325, 340, 345, 366, 482, 491,

518, 519, 521, 522, 584, 600, 606, 670, 692, 775.
Krische A. B., 449.
Krokiewicz A., 47.
Kroll R., 47.
Krüger H., 47.
Krumme L., 47, 285.
Kudlien F., 47, 61, 125, 672.
Kühn K. G., 66, 414, 671, 681, 682, 714, 758.

Lachelier J., 254.
Lachete, 178.
Lacide, 35, 169, 205-209, 211, 212, 236, 459.
Lambinus D., 523.
Lampria, 106, 655.
Landsberg P. I., 154.
Lang P., 145.
Langerbeck H., 47.
Laplace P.-S., 221.
Lasserre F., 47, 76, 77.
Lattanzio, 20, 299, 300, 328, 37-375, 377, 379, 425, 522, 574.
Latona, 291, 293.
Lebadia, 325.
Leemans E.-A., 139.
Lelio, 291, 372, 373, 379.
Leopardi G., 33.
Leucippo, 100, 267, 602.
Leutsch E. L., 196.
Levi A., 47, 266.
Libero, 292.
Libone, 429.
Lico, 672.
Licurgo, 305, 391, 531.
Liside, 584.
Lisippo, 499.
Lisitoe, 290.
Livio, Tito, 293, 295, 312, 322, 326, 328, 490.
Loercher A., 48.
Long A. A., 48, 61, 66, 78, 79, 115, 138, 170, 217, 367, 388, 400, 412, 551, 653.
Ps.-Longino, 571.
Lo Parco F., 685.
Löwe E., 48.
Luciano, 64, 116, 258, 289, 393, 654, 656.
Ps.-Luciano, 106, 229.
Lucilio, 390, 510.
Lucilio Balbo, 264, 266, 373, 375.
Lucio Taruzio, 336.
Luck G., 48, 158, 240, 362, 388, 411-413, 416, 417, 426.
Lucrezio, 61, 66, 200, 288, 354, 479, 495, 497, 520, 592, 594.
Lucullo, Lucio, 411, 425, 449-452, 455, 457, 459, 466, 476, 486, 488, 491, 493, 495, 501, 508, 513, 514, 521, 529, 531, 534, 536, 537.
Lüder A., 48, 413.
Ludwich A., 48.
Lukasiewicz J., 48, 644.
Lutero M., 653.

Macaone, 688.
Maccoli N., 48.
Maccoll N., 217, 541.
Macrobio, 230.
Mai A., 373, 377.
Madwig J. N., 468.
Maier H., 192, 307.
Malcovati E., 291.
Manilio, 390, 510.
Mannebach E., 48, 110, 178, 194.
Mantia, 672.
Marcello, Marco, 309, 361, 373, 531.
Marres J. L., 656.
Mario, Caio, 458.
Mariotti S., 48.
Marres, 656.
Marmorale V. E., 226, 310, 427, 482, 534.
Martha M., 48, 221, 230.
Martano G., 48, 139.
Martini F., 48, 412.
Marx F., 373, 375, 684, 688, 691, 699.

Marx K., 376.
Massimo di Tiro, 389, 657.
Massone, 295.
Mates B., 48, 404, 544.
Mathai C. F., 48.
Mau J., 62, 91, 139, 225, 395, 554, 579, 593.
Mecenate, 654.
Megarius, 121.
Meinecke A., 118, 390.
Mekler S., 48, 149, 399.
Melanzio, 389, 460.
Melisso, 100, 119, 519.
Melitide, 106.
Melkart, 291.
Memmio C., 451.
Menedemo, 129, 131, 164, 176, 182, 527.
Menelao, 244, 247, 254.
Menemaco, 673.
Menio, 490.
Menippo, 116, 182, 431.
Menodoro, 173.
Menodoto, 25, 37, 38, 88, 124, 125, 137, 143, 554, 649, 673-675, 677, 679, 684, 733, 735, 744, 745, 747, 755, 756, 758.
Mentore, 228, 229, 236.
Mercklin L., 656.
Mercurio, 292.
Merea (Mirea), 172, 179.
Merlan Ph., 49, 138.
Metello, Lucio, 192, 452.
Metello, Quinto, 192.
Metrodoro di Chio, 10, 58, 63, 100, 383, 389, 401, 406, 460, 492, 494, 495.
Metrodoro di Stratonica, 35, 158.
Metrodoto, 388.
Mette H. J., 49, 656, 683.
Michelangelo, 324.
Migne J.-P., 62, 207.
Mill J. S., 25, 674.
Miller W., 62.
Minar E. L., 49.
Mindán Manero M., 49.
Minerva, 341.
Minucio Felice, 299.
Mirmecide, 521.
Mirtilo, 304.
Mitridate, 449, 451.
Mnasea, 183, 643, 673.
Mnesarco, 158, 406, 414, 449, 490.
Mondolfo R., 17, 49, 116, 119, 137, 138, 145, 146, 153, 523.
Moni A., 118.
Montaigne (Eyqem de), M., 10.
Montalenti G., 49, 669.
Moraux P., 185.
More P. E., 49.
Mras K., 62, 225.
Muhll (von der), P., 88.
Mullach (von) F. W. A., 62, 100, 139.
Müller R., 49, 63, 64, 180, 226, 412, 672, 759.
Mummio, Spurio, 452.
Murena, 450.
Mutschmann H., 49, 62, 139, 225, 238, 248, 263, 275, 280, 282, 395, 554, 575, 576, 580, 590, 610, 627, 628, 650, 687.

Natorp P., 49, 118, 142, 143, 541, 545, 550, 551, 612, 623, 637, 674, 686, 756.
Nauck A., 71, 148, 172, 175, 182, 371, 392, 586.
Nausifane, 58, 66, 69, 77, 86, 92, 93, 269, 755.
Nebe A., 49.
Nebel G., 167.
Neocle, 269.
Nerone, 671, 673, 691.
Nessa di Chio, 100.
Nestle W., 49, 120.
Nettuno, 291, 292, 302, 341.
Neuburger F., 671.
Neumann A., 49.
Nicola di Reggio, 685, 745.
Nicoloco di Rodi, 124.

Nietzsche F., 121.
Nilsson N. M. P., 49.
Nonio, 425, 449, 460, 479.
Numenio, 19, 32, 68, 86, 110, 124, 139, 140, 150-153, 164, 167, 169, 170, 181, 184, 186, 187, 189, 206-208, 212, 216, 222, 225, 231-233, 235, 236, 373, 399, 403, 413, 414, 444, 558, 559.
Numerio Suffustio, 330.

Odisseo v. Ulisse.
Ofella, 187.
Olimpio, 673.
Omero, 67-69, 71, 94, 116, 119, 122, 125, 127-129, 144, 147, 173, 174, 182, 196, 229, 256, 283, 290, 314, 329, 336, 345, 403, 500, 572, 585, 604, 605, 633.
Omero di Bisanzio, 123.
Onesimo, 655.
Onfale, 604.
Orazio, 322, 382, 412, 491, 585, 592, 654, 669, 688.
Oreste, 15, 242, 252, 253.
Orfeo, 292, 393.
Ortensio Ortalo, 450, 455, 456, 466, 485, 486, 535, 537.
Ovidio, 293, 328.

Pacuvio, 432, 462, 500.
Pagliaro A., 683.
Paleikat G., 49.
Pan, 324, 338.
Panezio, 36, 152, 331, 334, 335, 371, 387, 401, 406, 412, 449, 452, 520, 530, 658.
Panfilo, 269.
Panisco, 324.
Paolo III, papa, 522.
Pappenheim E., 49, 50, 120, 143, 545, 551, 557, 574, 600, 638.
Paride, 304.
Parmenide, 16, 22, 85, 100, 116, 194, 195, 458, 492, 519, 526, 564.
Pascal B., 223.
Patrick M. M., 50, 58, 117, 551.
Patrone, 517.
Paul H., 118.
Pausania, 63, 131, 230, 231.
Pazzini A., 50.
Pearson A. C., 175.
Pelope, 304.
Penelope, 504.
Penteo, 253.
Pericle, 75.
Perrin B., 225.
Pfeiffer R., 50, 59, 94, 123, 442.
Pfligensdorffer, G., 50, 552.
Philippson R., 50, 91, 93, 412, 495, 679, 680, 686.
Pianko M., 120.
Picavet F., 50.
Pichlmayr K., 414.
Pilade, 172, 177, 179.
Pindaro, 173, 585, 601.
Pirra, 673.
Pirria, 654.
Pirro, 337, 338, 662.
Pirrone di Elide, 9, 10, 11, 14, 22, 23, 27, 29, 31, 34, 37, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 77, 86, 88, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 105, 106, 108, 109, 110, 115, 117, 119, 121, 123, 124, 127, 133, 139, 163, 164, 174, 181, 182, 183, 195, 366, 367, 388, 445, 524, 527, 542, 544, 555, 674, 675, 684, 694, 755, 756.
Pisano G., 50.
Pisone, Marco, 417, 419.
Pistelli E., 50.
Pitagora, 126, 152, 153, 229, 270, 339, 689.
Pitocle, 178.
Pitone, 67.
Pizia, 338, 339.

Plasberg O., 226, 427, 443, 480, 518.
Platone, 16, 17, 20, 21, 24, 26, 27, 29, 34, 35, 36, 57, 58, 66, 71, 82, 85, 92, 94, 126, 129, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 172, 173, 174, 180, 185, 186, 187, 191, 193, 194, 195, 197, 218, 219, 223, 225, 227, 233, 236, 268, 269, 276, 282, 301, 304, 308, 327, 331, 339, 362, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 380, 390, 393, 394, 396, 400, 402, 406, 412, 413, 414, 415, 417, 419, 421, 427, 430, 431, 433, 435, 436, 439, 442, 443, 449, 458, 459, 468, 483, 492, 504, 519, 521, 522, 523, 527, 530, 534, 551, 559, 569, 571, 601, 602, 606, 639, 656, 657, 669, 674, 677, 691, 697, 741.
Ps.-Platone, 440, 580.
Plauto, 483.
Plezia M., 50, 412, 426.
Plinio, 131, 230, 301, 317, 324, 333, 339, 346, 496, 521, 598, 670-672.
Plistarco (Pistocrate), 63.
Plistonico, 692.
Plotino, 140, 141, 154, 159, 554.
Plutarco, 21, 30, 36, 64, 68, 70, 92, 95, 106, 125-127, 148, 166, 168, 171, 174-176, 178-180, 193-196, 199, 206, 219, 225, 227-231, 233, 235, 258, 335, 338, 361, 365, 368, 370, 372, 382, 383, 389-391, 399, 411, 414, 427, 439, 440, 449, 451, 452, 560, 654, 655, 657, 658, 683, 698.
Podalirio, 688.
Pohlenz M., 50, 75, 95, 97, 98, 127, 152, 156, 165, 167, 171, 181, 194, 195, 198, 209, 215, 219, 221, 225, 230, 290, 292, 317, 334, 362, 387, 388, 389, 406, 412, 414, 490, 534, 552, 677.
Polemarco, 215, 387.
Polemone, 34, 142, 149, 150, 155, 181, 184, 191, 367, 417, 418, 444, 515, 528, 532.
Polibio, 376.
Policleto, 536.
Polidoro, 500.
Polieno, 511.
Pollucc, 258, 292.
Pompeo, Quinto, 458.
Pompeo, Sesto, 313, 314, 336, 429.
Popkin R., 50, 51.
Porfirio, 64, 126, 296, 299, 580.
Poseidone, 283.
Posidonio, 36, 68, 264, 317, 318, 371, 387, 388, 401, 416, 551, 552, 638.
Potone, 149.
Prailo, 124.
Prantl K., 51, 258, 679.
Prassagora, 670, 676, 689, 692.
Prassitele, 324.
Preller L., 124.
Priamo, 313.
Probo, 290.
Procle, 332.
Proclo, 64, 129, 152, 482.
Proculo, 673.
Prodico, 127.
Protagora, 16, 18, 27, 59, 82, 100, 119, 264, 266, 533, 543, 606, 647.
Proteo, 254.
Puccinotti F., 51.
Pucch H. C., 139.

Quintiliano, 123, 388, 391, 406, 430, 443, 460.

Rabirio, 430, 431.
Rackham H., 62, 170, 226, 427.
Ravà A., 51.
Ravaisson J.-G.-F., 541.
Raymond G. M., 51.
Reale G., 119.

Reardon B. P., 51, 169, 416, 655, 682.
Regino, 673.
Reid J. S., 51, 438, 449, 455, 460, 463, 468, 534.
Reiner H., 362.
Reinhardt K., 317, 552, 638.
Reiske J. J., 81, 121.
Reitzenstein R., 428, 525.
Remo, 328.
Reso, 292.
Ribbeck O., 290, 337.
Richards H., 51, 87.
Richsteig E., 51.
Richter P., 51.
Riese A. 367.
Rist J. M., 51, 387, 551.
Ritter H., 124, 541, 646, 649.
Robbins F. E., 51.
Robin L., 51, 57, 58, 64, 164, 170, 191, 217, 218, 233, 263, 264, 541, 545, 556, 558, 616, 623, 674.
Rogo, Tetrilio, 456.
Rolfe J. C., 656, 657.
Romolo, 328.
Rosario G. B., 685.
Rose V., 75, 682, 714.
Ross W. D., 219.
Rossenfelder M., 51.
Rostagni A., 430.
Rudberg G., 51.
Rufino, 585.
Ruske L., 656.
Russell B., 9, 10, 51.
Russo A., 51, 321, 395, 407, 443.
Rüstow A., 51, 281, 505.

Saisset E., 51, 541, 545, 551, 609, 612, 623, 649.
Sambursky S., 51.
Sandys J. H., 683.
Sarpedone, 125, 314.
Sarton G., 682.
Saturnino, 117, 125, 458, 493, 675.
Saturno, 292.
Saufeio, 517.
Scevola, Publio, 273, 406, 458.
Schangin M., 51.
Schelling F. W. J., 646.
Schmekel A., 51, 52, 222, 412, 545, 552, 638.
Schmid W., 52.
Schmitt C. B., 52, 426.
Schneidewin F. G., 196.
Scholz H., 52.
Schöne H., 672, 685.
Schramm F., 123.
Schröder J., 52, 545, 585, 654.
Schuhmacher J., 669.
Schulze G. E., 646.
Schwartz E., 61, 63, 167.
Schwarz H. S., 671.
Scilace, 331.
Scipione, Publio, 295, 373, 376, 452, 458, 531.
Scipione Emiliano, 354, 530.
Scoto Eriugena, 152.
Selio, Caio, 456.
Selio, Publio, 456.
Seneca, 307, 360, 443, 466, 497, 511.
Seniade, 606.
Senocrate, 137, 138, 149, 150, 181, 187, 189, 191, 269, 417, 421, 435, 436, 443, 445, 515, 531, 534.
Senofane, 70, 100, 116, 119, 122, 143, 144, 276, 285, 317, 458, 492, 519, 522, 526, 602.
Senofonte, 131, 219, 369, 531.
Sepp S., 52.
Serapide, 293, 341.
Serapione, 671, 672, 689, 731, 735, 755, 757.
Serse, 273.
Servilio, Publio, 482.
Servilio, Quinto, 482.
Sesto Empirico, 10, 13, 16, 17, 19, 21-25, 28-31, 33, 38, 57, 59, 61, 62, 64, 66, 69-76, 78-94, 97, 100-104, 106, 107, 110, 115, 116, 119, 122, 123, 125, 127-134, 139, 140,

142, 143, 145, 148, 150-152, 156, 157, 164-167, 170-172, 176, 181, 188-191, 194-197, 199, 201, 211, 216, 220, 221, 225, 226, 235-237, 239, 243, 247, 253, 255-257, 261, 269, 274, 275, 277, 281, 283, 285-287, 289, 291, 295, 296, 298, 303, 322, 327, 329, 331, 333, 335, 336, 348-350, 357, 359, 362, 363, 375, 387, 390, 391, 400, 402-404, 411, 413, 415, 416, 420, 427, 430, 436, 437, 439, 442, 444, 446-449, 457, 461-464, 466, 468, 470, 471, 479, 488, 489, 491-493, 497, 501, 502, 504, 505, 507, 514, 517, 518, 522, 523, 535, 541-556, 558, 565-570, 573, 574, 580, 581, 587, 589, 593, 594, 597, 598, 600, 603, 605, 606-608, 610-613, 616, 619, 621-623, 625, 626, 629, 632-638, 643, 645, 646, 648-650, 656-658, 660, 661, 663, 664, 670-672, 675, 677-687, 694, 698, 701, 706, 711, 714-719, 726, 727, 739, 740, 757.
Seute (Scite), 171.
Severo, 674, 756.
Sfero, 167.
Shorey P., 52, 76, 207, 413.
Sidonio Apollinare, 436.
Sigerist H. E., 52, 669.
Silla, 450.
Sillitti G., 308.
Simmaco, 230.
Simonide, 180, 264, 265.
Sinallo, 110.
Sinesio, 64.
Sirono, 512, 517.
Snell B., 123, 585, 677, 679.
Socrate, 17, 29, 35, 61, 66, 110, 131, 140, 142, 146, 152-154, 192-195, 206, 229, 232, 244, 261, 360, 369, 392, 402, 421, 429, 434, 436, 448, 458, 459, 492, 527.
Socratide, 174.
Sofocle, 175, 223, 228, 290, 301, 379, 433.
Solone, 531.
Sorano, 555, 673, 714.
Soreth M., 52, 552.
Sozione, 117, 121, 122, 124, 205.
Spencer W. G., 684.
Speusippo, 34, 137, 138, 145, 149, 150, 191, 417, 443.
Sprengel C., 52, 671, 674.
Stefano di Bisanzio, 390, 411.
Stephanus H., 594.
Steinthal H., 52, 166, 683.
Stenzel J., 678.
Stilpone, 63, 115, 121, 181, 493.
Stobeo, 219, 229, 387, 401, 441, 564.
Stough Ch. L., 52, 57, 64, 165, 167, 168, 217, 220, 221, 238, 239, 242, 543, 545-547, 608, 612.
Strabone, 64, 173, 215, 391, 444.
Strache H., 52, 412.
Stratone, 23, 299, 521, 564, 613, 671.
Suida, 63, 167, 206, 207, 229, 670.
Susemihl, F., 52.
Sylburg F., 109.

Tacito, 393.
Tagete, 328.
Talete, 118, 271, 326, 518, 564.
Talete di Creta, 391.
Tarquinio Prisco, 328.
Taumante, 295.
Taumasia, 180.
Taylor A. E., 71, 153.
Telamone, 304.
Telecle, 205, 208, 212.
Temisone, 79, 671, 673, 674, 700, 702, 703.
Temistio, 230.
Temistocle, 451.
Teocrito, 436.
Teoda, 37, 38, 88, 125, 674, 675, 734, 735, 737.
Teodoreto, 109.
Teodoro, l'Ateo, 184, 194, 266.
Teodote, 178.

Teodosio, 69, 675.
Teofrasto, 23, 64, 163, 164, 172, 181, 183, 433, 443, 444, 515, 522, 529, 678.
Teone, 75, 257, 609.
Tertulliano, 166, 534, 554, 638, 639.
Tescari O., 91, 143, 242, 574.
Tesco, 292, 302.
Tessalo, 673, 679, 717.
Thamin M. B., 221.
Thedinga F., 139.
Theiler W., 52, 678.
Thiaucourt C., 52.
Tiberio, 121, 585, 643, 672, 684.
Timagora, 495.
Timarco, 121.
Timeo, 129, 142.
Timone di Fliunte, 16, 17, 19, 22, 24, 29, 30, 32, 34, 37, 59, 60, 61, 64, 66-69, 72, 86, 87, 89, 94, 100, 101, 102, 104-106, 109, 115-119, 121-124, 126-129, 131-133, 140, 142-144, 163, 164, 174, 176, 179, 182, 184, 195, 206, 285, 542, 543, 643, 655, 680, 731, 755.
Tiresia, 119, 307.
Tisia, 507.
Tissot J., 541, 646.
Tissaferne, 391.
Tolomeo I, re d'Egitto, 167, 670.
Tolomeo Aulete, 457.
Tolomeo, Claudio, 645, 682.
Tolomeo Filadelfo, 121, 177.
Tolomeo di Cirene, 124, 125, 672.
Tommaso (S.) d'Aquino, 223.
Torquato, 517.
Trofonio, 325.
Tuberone, 530, 555.
Tucidide, 76, 219.
Tuditano, 501.
Tullia, 433.

Überweg F., 52.
Ulisse, 25, 290, 581.
Untersteiner M., 52, 116, 121, 123, 126, 223.
Usener H., 61, 69, 88, 92, 93, 95, 194, 195, 197-201, 207, 382, 497, 609.

Valerio, Publio, 458.
Valerio Massimo, 216, 229, 301, 312, 328, 450.
Varrone, Terenzio, 293, 295, 337, 367, 425, 428, 429, 431-434, 436, 439, 440, 443, 444, 446, 447, 660, 672.
Vegetti, M., 669, 670, 691.
Velleio, 264, 267, 269, 270, 306.
Verbeke G., 416, 682.
Verdan A., 52, 57, 222, 542, 546.
Vick C., 52.
Vigorita E., 52.
Virgilio, 119, 512.
Virieux-Reymond A., 52.
Vittorino, 414.
Voghera G., 52, 115, 120.
Voltaire, 550, 589.
Vollgraff W., 53.

Wachsmuth C., 32, 61, 66, 68, 94, 106, 109, 115, 118, 120-122, 126-133, 143, 164, 174, 176, 179, 390, 656.
Waddington C., 53.
Wallies M., 53.
Warmington E. H., 266, 290, 297, 304, 326, 329, 337, 338, 343, 349, 373, 375, 479, 480, 500, 501.
Waszink J. H., 554.
Wehrli F., 95, 122, 138, 178, 179, 231, 299, 335, 349, 364, 365, 391, 392, 406, 443, 521, 523, 527, 635, 636.
Weische A., 53, 138, 158, 224, 285, 413, 542, 545, 552, 678.
Weland K., 118.
Wellmann M., 53, 670-674, 684.
Wessely K., 76.

Westman R., 171, 225.
Whitaker G. H., 571, 572.
Wilamowitz-Moellendorff (von) U., 41, 53, 65, 67, 104, 108, 109, 121, 122, 124, 178, 182, 184, 205, 207, 212, 389.
Wilkins A. S., 414.
Wilpert P., 53.
Windelband W., 549.
Wiśniewski B., 53, 158, 217, 224, 235, 390.
Wolf Ch., 220.

Xenone, 517.

Yon A., 226, 350-352, 355, 358, 361.

Zeller E., 53, 104, 116, 137, 138, 145-147, 153, 181, 217, 266, 400, 523, 541, 545, 550, 553, 609, 612, 623, 649, 655, 674, 686.
Zenodoto, 94, 123.
Zenone di Alessandria, 216.
Zenone di Cizio, 95, 98, 117, 127-129, 132, 152, 155, 156, 165-167, 181, 184-187, 210, 215, 216, 248, 249, 268, 279, 296-298, 303, 367, 431, 444, 447, 459, 461, 488, 490, 493, 494, 516, 525-530, 532, 535, 564, 654.
Zenone di Elea, 22, 26, 70, 85, 100, 115, 117, 119, 126.
Zenone di Sidone, 449.
Zeus v. Giove.
Zeusi, 88, 125, 536, 643, 672.
Zeusippo, 125, 643.
Ziegler K., 53, 227, 545, 654, 655.
Zopiro, 123, 672.
Zoumpos A. N., 53, 118.
Zumpt A. W., 399.

A

Agostino:

Contra Acad.
I, 4 — n. 17, 140
II, 9 — n. 17, 140
10-12 — n. 16, 157
11-12 — n. 14, 219
26 — n. 14, 219; n. 2, 425
28 — n. 14, 219
29 — n. 19, 141
III, 14 — n. 2, 425
15 — n. 2, 426
15-16 — n. 20, 157; n. 51, 201
20 — n. 2, 425
37 — n. 32, 436
37-41 — 100-107; n. 20, 184
38-41 — n. 7, 195
41 — n. 7, 388; n. 12, 401; n. 106, 495
43 — n. 18, 140
45 — n. 18, 140

Contra Iulian. Pelag.
IV, 12, 61 — 380

De civ. Dei.
I, 6 — n. 6, 663
7 — n. 7, 664
V, 1 segg. — n. 7, 412
VIII, 4 — n. 32, 436
XIV, 23 — 381
XVI, 9 — n. 201, 522
XIX, 21, 379 — n. 27, 379

Retract.
I, 1, 11 — n. 18, 157
1, 12 — n. 2, 153

De Trin.
X, 5-9 — n. 24, 221
XII, 7 — n. 32, 223
XV, passim — n. 45, 582

Alessandro di Afrodisia:

De fato.
22 — n. 50, 711
35 — n. 18, 304

Alessandro Etolo:
Test. 10 Snell — 123

Alessandro Polistore:
fr. 144 Müller = 30 Jacoby — n. 1, 227
fr. 146 Müller = 32 Jacoby — n. 6, 63

Alessino:
Test. 86 Döring — 175

Anassagora:
59 A 49 Diels-Kranz — n. 183, 519
59 B 21 a Diels-Kranz — n. 104, 600

Anassimandro:
12 A 13 Diels-Kranz — n. 181, 518

Anassimene:
13 A 9 Diels-Kranz — n. 182, 519

Antifonte:
87 B 80 Diels-Kranz — 345

Antioco di Ascalona:
Test. 2 Luck — n. 2, 411
Test. 54 Luck — n. 12, 413
Test. 65 Luck — 240

Antioco di Laodicea:
fr. 282 Deichgräber — n. 136, 88

Antipatro di Tarso:

Stoic. vet. frag.
III, 4 — 346
7 — n. 11, 229
8 — n. 15, 235
21 — n. 40, 466
67 — n. 22, 305

Antistene:
fr. 111 c Decleva n. 123, 86

Antologia Palatina:
III, 9 180
VII, 104 180
115 208

Antologia Planudea:
II, 382 173
III, 56 173
V, 39 229

Apollodoro:
Bibliot.
II, 6, 2 n. 65, 290
Cronache.
fr. 15 Jacoby 171
fr. 16 Jacoby 181
fr. 39 Jacoby n. 3, 63
fr. 51 Jacoby 229
fr. 344 Jacoby n. 1, 149
fr. 345 Jacoby n. 2, 149
fr. 346 Jacoby n. 3, 149

Apollodoro stoico:
Stoic. vet. frag.
III, 14 n. 17, 279

Appiano:
De bello civili.
V, 98 n. 86, 295

Arato:
Phaenomena.
39 487
43 487

Archiloco:
fr. 36 Bergk 633
fr. 68 Diehl 70

Aristocle:
Apud Euseb. Praep. Evang.
XIV, 17, 10-18, 32 100-110
18, 4 n. 29, 550
18, 27 n. 4, 63
18 ad finem n. 126, 86
19, 4 n. 1, 633

Aristofane:
Acarn.
1056 n. 13, 182
Equit.
664 n. 10, 182
715-8 n. 20, 396
Lys.
1218 n. 4, 210
Nub.
524 n. 4, 210
1475 n. 10, 182
Ran.
293 n. 13, 182
395 segg. n. 8, 151
1160 n. 10, 182
1496-9 n. 11, 151
Thesm.
461 n. 10, 182
Vesp.
66 n. 4, 210
fr. 991 n. 25, 106

Aristone di Chio:
Stoic. vet. frag.
I, 242 n. 13, 304
248 n. 13, 304
333-403 n. 3, 95
343 n. 2, 164; 174
345 n. 41, 178

Aristotele:
An. post.
I, 7-9 n. 27, 680
II, 13 n. 27, 680
93 b 39 n. 14, 250
99 b 36 n. 42, 468
100 a 5 segg. n. 18, 678
An. pr.
I, 3 n. 2, 644
19-21 n. 2, 644
23 n. 16, 259
27 n. 27, 680
28, 45 a 4 n. 2, 534
II, 5, 57 b 18-21 n. 2, 644
15, 64 b 10-23 n. 25, 632
27, 70 a 3 n. 14, 219
Cat.
7 n. 2, 644
8, 8 b 17-35 n. 69, 724
10-11 n. 4, 91; n. 25, 282
14, 15 a 13 n. 20, 637
De coelo.
I, 3, 270 b 30 segg. n. 42, 440
Eth. nic.
I, 1, 1094 a 8 n. 36, 706
3, 1104 b 17 n. 49, 710
De gener. et corr.
I, 2, 316 a n. 6, 645
2, 316 a 14 segg. n. 25, 632
3-4 n. 11, 624

6, 322 b 21 segg. n. 27, 632
7-9 n. 36, 439
II, 3 n. 49, 288
3, 330 b 13 segg. n. 185, 519
4 n. 43, 286
10 n. 16, 243

Hist. anim.
IV, 5, 563 a 7 n. 5, 63

De interpr.
5, 17 a 8 n. 18, 106

De mem. et rem.
449 b 4-455 a 1 n. 31, 107

Metaph.
I, 1, 980 b 28 n. 18, 678
980 b 35-981 b 6 n. 31, 346
3, 984 b 15-18 n. 35, 130
4, 985 a 20 segg. n. 37, 131
6, 987 b 1-4 n. 38, 131
9, 991 a 17 n. 54, 331
II, 1, 993 b 5 n. 10, 139
III, 1, 995 a 23-b 4 n. 22, 62
2, 996 a 32 segg. n. 43, 110
997 a 7-11 n. 95, 80
997 a 8 n. 8, 263
IV, 3, 1005 a 20 segg. n. 95, 80
4-6 n. 8, 100; n. 10, 235
4, 1006 a 8 n. 8, 263
5 n. 105, 82
6, 1011 a 13 n. 95, 80
6, 1011 b 2 segg. n. 14, 102
V, 1, 1013 a 16 n. 2, 644
b 20 n. 2, 644
2 n. 111, 83
12 n. 1, 90; n. 10, 401
20, 1022 b 10 n. 69, 724
25-26 n. 26, 632
30 n. 14, 636
VI, 1, 1025 b 15-20 n. 16, 243
2, 1026 b 30 n. 16, 243
1027 a 21-25 n. 16, 243
VII, 4, 1030 a 6 n. 14, 250
9, 1034 a n. 25, 550
17 n. 18, 681
VIII, 2, 1043 a 2 segg. n. 27, 680
IX, 1-3 n. 1, 90
4, 7 n. 1, 90
X, 7, 1057 a 26 n. 27, 680
XII, 3, 1070 a 30 n. 36, 706
8, 1073 b 17 n. 54, 331
10, 1075 b 10 n. 36, 706
XIII, 5, 1079 b 21 n. 54, 331
XIV, 3, 1090 a 36 n. 95, 80

Meteor.
III, 4, 375 b 4 n. 57, 585

De part. anim.
I, 1, 642 a 24-31 n. 38, 130

Phys.
II, 3 n. 115, 84
4-6 n. 16, 243
5, 196 b 29 segg. n. 13, 309
8-9 n. 25, 550
III, 4-8 n. 11, 277
IV, 7 n. 17, 357
9, 217 a 10 segg. n. 74, 728
V, 1, 225 b 5-8 n. 20, 637
2, 226 a 24-b 9 n. 20, 637
VI, 9 n. 117, 84
9, 239 b 10 n. 7, 126
VII, 5, 250 a 20-24 n. 6, 308
VIII, 1, 250 b 25-27 n. 35, 130
7, 260 b 12-15 n. 74, 728

Poet.
6, 1449 b 26-27 n. 38, 284
9, 1459 a 36 n. 14, 219

Polit.
I, 5, 1254 a n. 32, 380
1254 a 10 n. 36, 381
III, 1 n. 20, 376
6 n. 36, 381
VI, 8, 1322 b 35 n. 32, 682
VII, 2-3 n. 36, 381

Rhet.
I, 1, 1354 a 22 n. 106, 82
2, 1356 b 4 n. 14, 219
1357 a 34 n. 14, 219
13, 1373 b 5-13 n. 36, 381
15, 1375 a 31-b 2 n. 36, 381
II, 12 segg. n. 8, 582
22, 1397 a 23 segg. n. 9, 407
23, 1400 b 9-16 n. 15, 395
25, 1402 b 13 n. 14, 219

Soph. el.
24, 179 a 35 n. 14, 250

De somn.
2, 456 a 25-29 n. 22, 344
3 n. 21, 343

Top.
I, 4, 101 b 35-103 b 15 n. 14, 250
12, 105 a 10-19 n. 20, 106
18, 108 b 33 n. 14, 299
II, 4, 111 b 24-31 n. 2, 643
10, 114 b 25-36 n. 2, 643
IV, 2, 121 b 2-122 b 7 n. 2, 643
VI, 6, 145 b 20-33 n. 2, 643
VII, 1, 152 b 25-29 n. 2, 643
VIII, 1, 156 b 10-17 n. 28, 681
Fr. 103 Rose 75
123 Rose n. 32, 682

Ps. Aristotele:

De mundo.
6, 397 b 9 segg. n. 66, 719

Arnobio:

Adv. nat.
III, 6 n. 1, 299

Arriano:

Epictet. diss.
I, 5, 1-3 n. 10, 195

Ascanio di Abdera:

Test. II, 5, 384 Müller n. 10, 63

Ateneo:

Deipnosoph.
I, 22 d 132
IV, 158 a 128
160 c 129
162 e 129
VII, 279 f 132
281 d 132
VIII, 354 e n. 16, 167
IX, 406 a 127
X, 438 a n. 6, 122; n. 11, 208
XI, 505 e 131
580 a segg. n. 17, 184
XIII, 588 a n. 40, 131
594 a n. 7, 349
602 c n. 24, 460; n. 8, 388
606 b n. 11, 208
610 b 133
611 a n. 3, 391
XIV, 641 e n. 7, 349

C

Callimaco:

fr. anon. 387 Schneider 198

Callistene:

fr. 124 Jacoby n. 39, 326

Carneade:

fr. 20 Wiśniewsky n. 23, 157
fr. 42 Wiśniewsky n. 7, 217
fr. 53 Wiśniewsky n. 3, 390
fr. 81 Wiśniewsky n. 14, 235

Catullo:

Carm.
III, 11 n. 92, 492

Celio Aureliano:

De acut. morb.
I, 17, 166 n. 8, 672

Celso:

De med.
Proem. 1-75 688-705
17 n. 39, 706
27 n. 38, 706
40-43 n. 53, 714
IV, 11, 3 n. 25, 699
21, 2 n. 8, 671
V, 25, 17 n. 8, 671
VIII, 10, 1 n. 25, 699

Censorino:

De die nat.
XV, 3 n. 11, 229

Cicerone:

Acad.
I *apud Non.* 65 n. 16, 235; n. 28, 460
III *apud Non.* 139 n. 63, 479
fr. 20 Müller n. 20, 157
(v. *Lucull.* e *Varr.*).
Ad Att.
I, 10, 1 n. 1, 425; n. 1, 449
VI, 2, 3 n. 22, 459
VII, 2-4 n. 39, 381
XII, 5, 3 n. 22, 459
23, 2 n. 1, 230
XIII, 9, 3-5 n. 1, 425
21, 3 n. 248, 537
Brut.
36 n. 4, 399
61 n. 155, 510; n. 229, 531
78 n. 29, 380; n. 64, 479
81 n. 22, 459
101 n. 191, 520
117 n. 226, 530
224 n. 2, 449
309 n. 176, 517
315 414; n. 1, 411
332 n. 24, 433
Pro Caelio
51 n. 18, 457
De divin.
I, 6 n. 2, 337
7 n. 10, 309
9 n. 9, 309; n. 21, 321
22 n. 30, 323
23 n. 31, 323; n. 32, 324; n. 15, 340
26 n. 17, 312
27-28 n. 18, 312
29-30 n. 21, 313
30 n. 47, 328
32 n. 48, 328
35 n. 45, 327
36 n. 33, 324
49 n. 189, 520

60 n. 18, 341
60-61 n. 13, 339
62 n. 13, 339
70 n. 11, 339
74 n. 36, 325
77 n. 19, 312
82 n. 1, 348
98 n. 4, 316
99 n. 42, 326
101 n. 79, 293
112 n. 4, 316
119 n. 13, 319
II, 8-25 306-315
12 n. 22, 221
15 n. 22, 221
28-99 *passim* 315-336
28 segg. n. 22, 221
30 n. 22, 221; n. 69, 481
35 n. 22, 221
38 n. 22, 221
48 n. 22, 221; n. 17, 343
49 n. 22, 221
50 n. 49, 328
52 n. 4, 348
55 n. 16, 357
57 n. 69, 481
58 n. 22, 221
61 n. 22, 221
80 segg. n. 47, 583
81-83 n. 22, 221
88 n. 162, 512
90-91 n. 73, 482
94 n. 22, 221
95 n. 6, 663
97 n. 162, 521; n. 3, 660; n. 6, 663
98 n. 7, 664
101-106 348-350
103 n. 7, 338
105 n. 32, 462
115-147 *passim* 337-347
116 n. 22, 221
119 n. 22, 638
120 n. 69, 481
121 n. 22, 221
125 n. 22, 221
129 n. 22, 221
133 n. 33, 467; n. 69, 481
137 n. 69, 481

Ad fam.
VI, 11, 2 n. 159, 512
VII, 12 n. 14, 456
IX, 8 n. 15, 402
8, 1 n. 10, 195
XII, 75 n. 112, 496
79 n. 112, 496

De fato.
1 n. 140, 505
11-33 350-361
13 n. 22, 221
17 n. 26, 361
19 n. 20, 359; n. 145, 506
21 n. 9, 217; n. 20, 418
28 n. 15, 355
33 n. 11, 312
37 n. 146, 506
40-44 n. 54, 473

De fin.
I, 6 n. 81, 449
16 n. 79, 449
20 n. 158, 511
22 n. 41, 199
34 n. 12, 365
35 n. 213, 526
59 n. 2, 391
II, 4 193
8 n. 1, 95
9-17 n. 33, 198
35 367; n. 159, 512
41 368
42 367
43 95
59 n. 38, 381
104 n. 4, 451
119 n. 15, 512
III, 10-12 96-97
41 n. 11, 413
50 97
54 n. 33, 370
57 371-372
58 n. 16, 167
64 n. 189, 520
72 n. 11, 430
IV, 43 n. 216, 527
48-49 98
60 98
V, 1 n. 4, 414; n. 27, 433
6-7 417-418
7 n. 5, 415
7-8 n. 4, 137
11 n. 11, 413
12 n. 223, 529
14 418; n. 5, 415
15 418
16 n. 4, 137; n. 31, 223; n. 149, 508; n. 217, 527
16-23 362-366
18 n. 10, 364
20 n. 22, 367
23 98-99
73 99
74 419
76 419-420
83 n. 223, 529
89 420
94 n. 49, 180; n. 87, 490

Pro Font.
19 n. 246, 536
De leg.
I, 19 n. 8, 373
23 n. 28, 379
28-34 n. 39, 381
40-41 n. 39, 381
54 n. 1, 411
54 segg. n. 27, 433
III, 12 n. 39, 381
32 n. 39, 381
38 n. 36, 381
Pro Ligar.
21 n. 3, 555
27 n. 3, 555
Lucull. 449-537
4 n. 1, 411
7-8 n. 15, 402
10 n. 22, 221
11 n. 12, 401; n. 14, 401; n. 1, 411; n. 2, 411
12 n. 24, 433
13-16 n. 4, 414
15 n. 12, 166
16 n.6, 208; n. 9, 212; n. 15, 229; n. 11, 389; n. 12, 389; n. 15, 389
17 n. 7, 388; n. 12, 401
17-18 n. 15, 402; n. 14, 414
18 n. 16, 157; n. 15, 402
19-22 n. 14, 414
22 n. 48, 442
23-26 n. 14, 414
27-29 n. 14, 414
30 n. 48, 442
31 n. 23, 171
31-32 n. 42, 226
32 n. 12, 218; n. 15, 402 n. 74, 448; n. 1, 541; n. 11, 556
32-36 n. 14, 414
33-34 n. 4, 115
34 n. 15, 402
37 n. 66, 446
37-39 n. 14, 414
38 n. 14, 195; n. 28, 198
39-49 n. 22, 185
41 n. 13, 195
42 n. 43, 199; n. 42, 226
43-44 n. 14, 414
44 n. 15, 402
47-48 n. 11, 218
48 n. 6, 241
49 n. 16, 259; n. 6, 140
49-54 n. 14, 414
52 n. 23, 171
54 n. 42, 226
57 n. 8, 400
59 n. 15, 167; n. 23, 171; n. 2, 172; n. 21, 220
60 n. 11, 153; n. 7, 165; n. 23, 171; n. 14, 195; n. 4, 227
62 n. 3, 411; n. 82, 449
66 n. 20, 196; n. 15, 389
66-69 n. 15, 167; n. 23, 171
69-71 n. 15, 402
70-87 n. 23, 171
73-76 n. 15, 402
77 n. 2, 172
77-78 n. 23, 171
78 n. 7, 388
79 n. 4, 566
80 n. 41, 199
84 n. 8, 400
84-86 n. 10, 195
87 n. 43, 201
88 n. 42, 226; n. 8, 257; n. 65, 479
89-90 n. 42, 226; n. 18, 244; n. 42, 226
91-95 n. 42, 226
92-95 n. 10, 401
93-95 n. 16, 259
95-98 n. 42, 226
98 n. 1, 215; n. 2, 227; n. 4, 390
99 n. 16, 157
102 n. 15, 402
102-103 n. 42, 226
102-104 n. 4, 390
104 n. 21, 220; n. 42, 226; n. 6, 385
108 n. 16, 157; n. 19, 678
111 n. 6, 400; n. 15, 402; n. 2, 411
114-128 n. 42, 226
114-146 n. 12, 544
116 n. 42, 226; n. 8, 257
120 n. 5, 299
120-121 n. 42, 226
121 n. 56, 443
122 n. 8, 678
124 n. 8, 678
127 n. 8, 678
130 n. 8, 279
131 nn. 8 e 9, 364; n. 34, 438
135 n. 28, 148
137 n. 1, 230
137-138 n. 5, 415
138-139 n. 33, 224; n. 42, 226; n. 1, 362
139 n. 2, 387
145 n. 68, 446
148 n. 42, 226
De nat. deor.
I, 5 n. 20, 321
6 n. 4, 414; n. 41, 468
16 n. 3, 411
25 n. 188, 519
36-41 n. 1, 264

46 n. 26, 282
57-124 *passim* 264-274
62 n. 77, 293
63 n. 24, 306
70 n. 145, 506
72 n. 18, 66; n. 3, 92
76 n. 26, 282
87 n. 19, 282
104 n. 24, 197
II, 16 n. 13, 298
25-33 n. 66, 11
26 n. 41, 440
66 n. 88, 295
67 n. 87, 295
92 n. 42, 440
113-114 n. 14, 298
118 segg. n. 189, 520
III, 6 n. 2, 299
7-19 n. 3, 296
21-26 296-299
43 segg. n. 29, 283
65 segg. n. 111, 496
65-93 299-306
93 n. 1, 317

De off.
I, 6 99
109 n. 27, 421
III, 54 n. 24, 377
89 n. 24, 377
89 segg. n. 25, 378

Orator.
9 n. 46, 442
10 n. 46, 442

De orat.
I, 10-12 192-193
11 n. 1, 125
45 n. 4, 228; n. 14, 389
45-47 406-407
46 n. 82, 449
48 n. 11, 430
49 n. 4, 228; n. 191, 520
75 n. 12, 389
84 n. 12, 389
II, 62 n. 213, 526
154 n. 1, 230
161 n. 4, 227
162 n. 8, 373
255 n. 33, 460
258 n. 139, 504
351 n. 3, 449
360 n. 12, 389; n. 2, 391; n. 25, 460
III, 55 n. 12, 407
65 n. 11, 430
67 n. 16, 140
67-68 191-192
68 n. 4, 227
71 n. 4, 227
147 n. 4, 227

Parad. Stoic.
4 n. 228, 531

Part. orat.
25 n. 3, 449

De pet. cons.
3 n. 64, 335

Philipp. III.
16 n. 130, 501

Ad Quint. fratr.
I, 1, 3 n. 3, 555

Top.
3 n. 191, 520
6-8 416-417
30 n. 46, 442

Tusc. disp.
I, 14 n. 140, 505
20 n. 226, 530
21 n. 205, 523
38 n. 4, 154
40 n. 41, 440
58 n. 46, 442
59 n. 12, 389; n. 2, 391; n. 3, 456; n. 25, 406
79 n. 44, 286
97 n. 48, 442
106 n. 129, 500
115 n. 225, 530
II, 9 n. 48, 442
12 n. 225, 530
15 95
47 n. 36, 381
III, 27 n. 5, 561
45 n. 25, 346
54 371; n. 4, 390
59-60 371
IV, 4 n. 226, 530
5 n. 1, 230
6-7 n. 8, 430
V, 10-11 369-370
16 n. 3, 298
21 n. 24, 433
24 n. 223, 529
51 n. 27, 421
83 370
85 n. 13, 365
107-108 n. 4, 399
117 n. 1, 28
119-120 368-369; n. 11, 413

Varro. 428-449
10 n. 10, 195
12 n. 16, 457
13 n. 15, 402
14 n. 4, 137
15-18 n. 14, 414; n. 97, 492
17 n. 9, 139
19 n. 2, 172

24-25 n. 12, 195
25 n. 222, 529
32 n. 10, 195
33 n. 22, 235
34 n. 4, 137
41 n. 165, 513
41-42 n. 10, 189
42-43 n. 23, 171
43 n. 5, 415
44 n. 15, 402; n. 20, 460; n. 46, 469
45 n. 23, 171; n. 20, 195
46 n. 16, 140; n. 2, 215; n. 4, 228
54 n. 4, 137

Cleante:

Stoic. vet. frag.
I, 35 n. 4, 181
484 n. 5, 247
529 n. 11, 298

Clemente Alessandrino:

Strom.
I, 301 b n. 14, 365
415 c n. 8, 364; n. 50, 710
VII, 9 n. 36, 683

Crisippo:

Stoic. vet. frag.
II, 13 n. 15, 219
15 n. 14, 250
35 n. 42, 582
59 n. 9, 248
62 n. 19, 339
65 n. 15, 219; n. 18, 251
69 n. 18, 251
71-75 n. 13, 195
74 n. 16, 195
125 n. 42, 582
154 n. 32, 108
201 n. 15, 219
227-228 n. 17, 195
228 n. 15, 219
229 a n. 15, 219
258 n. 30, 250
266 n. 8, 619
269 n. 32, 682
271 n. 15, 219
276 n. 17, 260
304 n. 194, 521
346 n. 36, 683; n. 50, 710
397 n. 6, 635
413 n. 47, 288
423 n. 50, 288
443 n. 50, 288
471 n. 12, 277
475 n. 6, 317
487 n. 35, 371
520 n. 194, 521
528 n. 7, 296
534 n. 6, 317
546 n. 6, 317
580 n. 43, 286
585 n. 6, 635
596 n. 6, 635
601 n. 43, 286
630 n. 15, 219
632-634 n. 7, 296
703 n. 12, 277
704 n. 12, 277
806 n. 50, 288; n. 22, 638
809-822 n. 9, 155
828 n. 94, 594
836 n. 94, 594
945 n. 50, 711
954 n. 1, 350
956-958 n. 21, 359
988 n. 14, 195
994 n. 15, 219
1011 n. 10, 298
1012 n. 13, 298
1067 n. 43, 286
1189 n. 24, 48
1192 n. 1, 348
1206 n. 27, 346
1209 n. 11, 318
III, 21 n. 231, 532
44 n. 11, 365
70 n. 17, 277
86 n. 50, 389
119 n. 17, 277
159 n. 37, 371
169 n. 16, 196; n. 24, 197
177 n. 16, 196
414 n. 18, 304
475 n. 6, 317
534 n. 6, 317
546 n. 6, 317
604-610 n. 23, 344
662 n. 14, 304; n. 68, 587
668 n. 14, 304; n. 68, 587
743-746 n. 124, 604
1013 n. 6, 317
1212 n. 6, 317

Critolao:

fr. 16 Wehrli n. 14, 365
fr. 32 Wehrli n. 1, 391
fr. 34 Wehrli n. 1, 391

D

David:

Schol. ad Arist. Cat.
22-28 n. 6, 126

Demetrio Falereo:

fr. 168 Wehrli n. 64, 335

Democrito:

68 a A Diels-Kranz n. 5, 606
36 Diels-Kranz n. 11, 64
74 Diels-Kranz 273
80-81 Diels-Kranz 482
114 Diels-Kranz n. 5, 606
137 Diels-Kranz 340
138 Diels-Kranz n. 3, 317
169 Diels-Kranz 368; n. 142, 90
B 4 Diels-Kranz n. 142, 90
17 Diels-Kranz 70
18 Diels-Kranz 71
124 Diels-Kranz n. 7, 670

Dicearco:

fr. 8 a Wehrli 635
fr. 8 f Wehrli n. 205, 523
fr. 17 Wehrli 349

Diodoro Crono:

Test. 76 Döring n. 101, 493
Test. 122-125 Döring n. 117, 85
Test. 130-143 Döring n. 10, 401
Test. 132 A Döring 351
Test. 141 Döring n. 2, 405
Test. 142 Döring n. 4, 405

Diodoro peripatetico:

Test. 4 g Wehrli 527
Test. 6 Wehrli 406

Diodoro Siculo:

II, 4 n. 55, 288
XX, 3 n. 29, 187

Diogene di Babilonia:

Stoic. vet. frag.
III, 7 n. 2, 231
36 n. 58, 332
39 n. 17, 277
42 n. 37, 371

Diogene Laerzio:

Philos. vitae.
I, 14 n. 1, 207
19 n. 1, 207
34 126
II, 6 130
8 n. 200, 521
10 n. 20, 251
14 n. 24, 460
19 131
51 n. 6, 264
55 133
60 n. 44, 131
62 n. 44, 131
64 n. 14, 389; n. 26, 460
66 131
67 n. 40, 178
74-75 n. 40, 178
83 n. 8, 212
85-86 n. 44, 110
86 n. 103, 493
92 n. 4, 167; n. 116, 497
97 n. 28, 435
105 n. 32, 130
106 n. 27, 175; n. 214, 526
107 130
108 n. 14, 258; n. 20, 251; n. 142, 505
109-110 n. 102, 493
126 129; n. 5, 172
127 n. 37, 177
127 segg. n. 26, 175
III, 4 n. 1, 148
4-5 n. 10, 126
7 126; n. 8, 656
37 n. 3, 172
49 segg. n. 3, 142
56 n. 32, 436
IV, 1 n. 4, 137; n. 1, 149
3 n. 2, 149; n. 6, 189
6 n. 31, 187
13 n. 236, 534
14 n. 2, 149
18 n. 2, 142
21 n. 4, 149
22 n. 6, 172
24 n. 2, 191
26 n. 3, 149
27 n. 8, 53; n. 4, 149; n. 225, 532
28-45 171-181
29 n. 14, 181
29-30 n. 5, 106
30 n. 8, 181; n. 14, 207
30-31 n. 5, 125
33 n. 3, 115; n. 4, 116; n. 16, 120; n. 2, 164; n. 8, 181
34 n. 16, 120
37 n. 27, 129
38 n. 4, 207

42 n. 16, 120
52 n. 19, 185
59 n. 1, 209
59-61 207-208
60 n. 9, 212
60-63 n. 8, 233
62 n. 1, 215; n. 2, 215; n. 4, 216; n. 3, 233; n. 8, 388
62-66 227-230
63-64 n. 18, 236
64 n. 5, 216; n. 3, 382
64-65 n. 24, 158
67 389-390; n. 6, 14; n. 34, 130; n. 6, 216
69 n. 7, 207
V, 11 130
VI, 13 n. 44, 582
18 127
85 segg. n. 2, 181
VII, 2 n. 8, 155; n. 100, 493
2-4 n. 2, 181
15 127
16 128
40 n. 241, 534
45 n. 37, 466
50 n. 30, 461
51 n. 16, 250
60 n. 135, 502
68 n. 241, 534
69 n. 15, 219
75 n. 15, 219
76 n. 12, 544
84 n. 241, 534
87 n. 11, 365
88 n. 241, 534
92 n. 4, 277
134 n. 36, 439
137 n. 42, 440
149 n. 2, 337
150 n. 44, 441
160-164 n. 18, 172
161 133
164 n. 17, 457
166 n. 87, 490
166-167 n. 51, 131
170 128; n. 28, 129
171 n. 48, 179
183 n. 4, 205; n. 3, 228
196 n. 14, 250
197 n. 137, 504
199-200 n. 11, 219
VIII, 67 131
IX, 6 129
20 n. 9, 449
23 126
25 126
40 125
46 n. 90, 491
52 127
58 n. 93, 492
58-60 n. 7, 63; n. 5, 100
59 n. 14, 127
61 n. 5, 58; n. 35, 110; n. 2, 121; n. 36, 130
61-108 63-89
62 n. 22, 106
63 n. 3, 58
63 segg. n. 19, 123
64-65 n. 12, 102
65 n. 18, 66; n. 16, 120
65-70 n. 13, 102
66 n. 34, 110
68 n. 21, 124
69 n. 16, 110; n. 5, 556
69-70 n. 1, 90
70 n. 13, 675
71-73 n. 7, 100
71-74 n. 95, 492
72 n. 74, 448; n. 46, 469
72-74 n. 4, 90; n. 50, 148
73 n. 15, 196
74 n. 127, 86; n. 20, 196; n. 40, 467
74-76 n. 9, 100
75 n. 40, 467
76 n. 29, 108
78 n. 19, 106
79-80 n. 2, 565
80-81 n. 6, 566
81 n. 1, 565
82 n. 7, 566
83-84 n. 14, 375; n. 13, 570
84-85 n. 11, 569
85-86 n. 8, 568
86 n. 4, 566; n. 9, 568
87 n. 1, 565
87-88 n. 10, 568
88-89 n. 1, 643; n. 1, 646
97-99 n. 5, 624
102 n. 21, 124
103 n. 9, 449; n. 40, 467
105 133; n. 10, 118; n. 8, 543
106 n.19, 106; n. 3, 172; n. 1, 555; n. 1, 643; n. 8, 671
107 n. 29, 550; n. 1, 632
109 n. 17, 66; n. 23, 86; n. 38, 110; n. 1, 115
109-115 n. 36, 69
109-116 121-125
111 n. 9, 118
112 n. 16, 120
113 n. 5, 116
115-116 n. 8, 117

116 n. 1, 555; n. 1, 556; n. 12, 557; n. 1, 643; n. 14, 675
118 n. 8, 92; n. 22, 699
X, 2 132
7 n. 37, 69; n. 13, 270; n. 5, 382
7-8 n. 18, 66; n. 3, 92; n. 13, 270
8 n. 20, 66
9 n. 26, 158; n. 15, 389
13 n. 13, 270
14 n. 12, 270; n. 13, 270; n. 31, 755
15 n. 13, 355
15 segg. n. 146, 504
18 n. 6, 382
23 n. 5, 382
32 n. 41, 198
92 n. 116, 496

Dionisio di Alicarnasso:

Rom. ant.
I, 38 n. 72, 293
III, 70 n. 48, 329

Ps. Dioscoride:

II, 42 Sprengel n. 7, 671

Donato:

In Ter. Eunuch.
III, 5, 12 n. 128, 500

E

Eliano:

Var. hist.
2, 41 n. 11, 209
3, 17, 14 n. 1, 230
11, 41 n. 11, 205
12, 18 n. 84, 295
13, 15 n. 4, 100

Empedocle:

31 A 1, 3 Diels-Kranz n. 6, 669
86 Diels-Kranz n. 50, 584
B 2, 5 Diels-Kranz 71
2, 7 Diels-Kranz 71
60 Diels-Kranz 198
61 Diels-Kranz 198

Ennio:

Alcm.
fr. 30-36 Warmington 501
37 Warmington 480

Arcn.
fr. 5 Warmington 479
6 Warmington 500
174 Warmington 337
175-6 Warmington 338
454 Warmington 329
546 Warmington 297

Com. inc.
fr. 427 Warmington 343

Epicharm.
fr. 1 Warmington 479

Iphig.
fr. 206-9 Warmington 325

Telam.
fr. 328-9 Warmington 349

Trag. inc.
fr. 330 Warmington 304

Epicarmo:

fr. 145 Ahr. n. 40, 110

Epicuro:

Ad Herod.
51-52 n. 41, 198

Ad Men.
128-132 n. 122, 86
fr. 114 Usener n. 4, 92
fr. 227 Usener n. 1, 92
fr. 239 Usener n. 4, 191
fr. 244 Usener n. 2, 609
fr. 246 Usener n. 138, 88
fr. 251 Usener n. 44, 201; n. 52, 201; n. 41, 198
fr. 253 Usener n. 41, 199
fr. 254 Usener 199
fr. 342 Usener n. 29, 198
fr. 368 Usener n. 29, 198
fr. 393 Usener n. 116, 497
fr. 411 Usener n. 10, 195; n. 25, 197; n. 27, 197
fr. 420 Usener n. 32, 198
fr. 436 Usener 382
fr. 499 Usener n. 1, 95
fr. 528 Usener n. 31, 198

Epifanio:

Adv. haeres.
III, 2, 9 n. 4, 100
29-30 n. 4, 233

Epitteto:

Diatrib.
II, 18, 18 n. 137, 504
19, 7 n. 241, 534
19, 12 n. 7, 350

Eraclito:

22 A 1 Diels-Kranz n. 50, 582
1 a Diels-Kranz n. 48, 287
3 a Diels-Kranz n. 48, 287
B 10 Diels-Kranz n. 50, 582
47 Diels-Kranz 71

Eratostene:

fr. 23 Jacoby n. 26, 66

Erillo:

Stoic. vet. frag.
I, 361 n. 12, 100
411 n. 12, 100
412 n. 12, 100

Ermia:

Irris. gent. philos.
25 n. 14, 233

Ermippo:

fr. 44 Jacoby 180

Erodoto:

I, 46 segg. n. 6, 247
91 n. 3, 337
II, 113 n. 66, 291
III, 46 n. 5, 392
IV, 103 n. 115, 602
173 n. 53, 584
VI, 52 n. 73, 479
59 n. 59, 332

Eroziano:

fr. 77 Deichgräber n. 8, 671
164 Deichgräber n. 8, 671
311 Deichgräber n. 8, 671

Eschine:

Adv. Ctesiph.
130 n. 10, 339
193 395

Esichio:

55, p. 42, 10 Floch n. 9, 126

Esiodo:

Op. 42 n. 5, 148
277 394
278 394
Theog. 123 segg. n. 73, 293

Eubulide:

Test. 64 Döring n. 5, 308

Euclide di Megara:

Test. 8 Döring n. 32, 130

Eudosso:

fr. 14 Gisinger 76
15 Brandis 603

Euripide:

Alcest.
1008 segg. n. 31, 254
Andromed.
fr. 129 Nauck² 172
fr. 132 Nauck² 172
Bacch.
1043 segg. n. 14, 153
Electr.
944 147
Helen.
528-596 n. 32, 254; n. 18, 244
Herc. fur.
969 n. 5, 257
982 segg. n. 132, 501
Iphig. Taur.
288-290 198
Hypsip.
fr. 757 Nauck 371
Med.
1206 segg. n. 82, 295
Orest.
264 n. 13, 242; n. 22, 252; n. 25, 253
Phoen.
499-500 586
558 147
Suppl.
734-736 70
903 n. 12, 181
Teleph.
fr. 714 Nauck 148
Trag. incert.
fr. 638 Nauck² 71
fr. 976 Nauck² 175

Eusebio:

Praep. evang.
XI, 510 n. 6, 100
XIV, 3, 7 n. 6, 264
4, 15 n. 2, 390
5-6 181-187
6, 9 n. 57, 444
7, 1-15 208-212
7-8 232-237
8 n. 28, 222; n. 4, 231

8, 17 n. 16, 120
8, 19 n. 16, 120
8, 28 n. 16, 120
9, 1-3 403
9, 4 414
17-18 n. 21, 66
17, 10-18, 32 100-110
18-19 n. 2, 191
18, 4 n. 29, 550
18, 11 n. 12, 544
18, 14 n. 3, 121
18, 27 n. 4, 63
18, 28 n. 1, 541
19 n. 36, 130
19, 4 n. 1, 635
19, 5 n. 93, 492
27, 4 n. 12, 692
XV, 9, 23 n. 20, 185
(v. Aristocle e Numenio)

F

Favorino:

Fr. 3 Barigazzi 658; n. 13, 662
Fr. 26 Barigazzi n. 86, 78
Fr. 27 Barigazzi n. 26, 106
Fr. 67 Barigazzi 228; n. 18, 236

Fedone:

Tes. 8 Döring n. 32, 129

Perecide:

7 A 2 Diels-Kranz n. 4, 154
4 Diels-Kranz n. 4, 154
5 Diels-Kranz n. 4, 154
6 Diels-Kranz n. 4, 154
7 a Diels-Kranz n. 4, 154

Filarco:

fr. 67 Jacoby 124

Filone Ebreo:

De Cher.
114 n. 4, 561
De ebriet.
170-205 565-573; n. 12, 544
171-175 n. 71, 74
175-177 n. 72, 74
178-180 n. 75, 74
181-183 n. 82, 76
186-188 n. 88, 80
189 segg. n. 83, 78
189-190 n. 81, 76
193-197 n. 77, 75
De Iosepho.
125-147 559-564
De somn.
I, 21-24 n. 11, 561
Quod Deus.
173 segg. n. 7, 561

Filostrato:

Apoll. vita.
I, 14-16 n. 45, 582
20 n. 46, 582
II, 4 n. 13, 181
III, 10-51 n. 8, 131
26-32 n. 15, 66
VII, 2 n. 25, 66
VIII, 7 n. 18, 270
Soph. vitae.
I, prooem. n. 16, 127
4 n. 4, 131
8 n. 26, 106; n. 8, 656
10 n. 37, 130

Fozio:

Bibliot.
212, 169 b-171 a 555-559
169 b 35-170 b 2 n. 133, 88
170 a 14 segg. n. 12, 413
b 12-18 n. 2, 612
b 17-22 n. 1, 621
b 22-35 n. 1, 632

G

Galeno:

Adhort. ad artes addisc.
5 n. 2, 668
Ars med.
37 n. 4, 734
De compos. med.
Kühn, XIII, 366, 2 n. 60, 714
De cur. meth.
I, 1 n. 9, 673
2 n. 9, 673; n. 21, 679
4 n. 16, 676
7 n. 9, 673
9 n. 9, 673; n. 16, 676
II, 6 n. 16, 676
III, 2 n. 9, 673
7 n. 9, 673; n. 16, 676
VI, 1 n. 16, 676
X, 169 n. 250, 584
XIII, 18 n. 21, 679
In Hippocr. de vict. morb. acut. comm.
I, 8 n. 28, 755
Ad Hippocr. epid.
VI, 128
De Hippocr. et Plat. decr.
V, 5, 165 n. 15, 219

In Hippocr. prog.
Kühn XVIII, B 26 n. 32, 682
Hist. philos.
3 n. 3, 215
Iust. log.
Kalbfleisch 18, 8 n. 12, 544
De libr. prop.
2 n. 4, 734
11 n. 7, 656
De opt. doctr.
I, n. 6, 656
II, 45 n. 9, 97
passim n. 26, 108
Scripta minora.
Hehnreich
De Ascl. doctr.
II, 145, 2 n. 40, 758
Trasyb. III, 71, 83 n. 32, 755
De sectis. 706-731
1 n. 3, 669; n. 13, 710
6 n. 11, 687
7 n. 2, 686
8 n. 5, 714
passim n. 17, 243; n. 14, 558
De subf. emp. 731-759
3 n. 44, 717
4 n. 47, 708
5 n. 30, 681
6 n. 30, 681
7 n. 30, 682; n. 46, 708; n. 11, 674
8 n. 22, 679; n. 59, 714
12 (88, 4 Deich.) n. 11, 674

Ps. Galeno:

Isag.
4 n. 2, 686

Gellio:

Noct. att.
I, 9 n. 7, 296
20 n. 179, 519
III, 5 n. 41, 178
17, 4 129
IV, 14, 8 n. 8, 217
VI, 14, 8-19 n. 1, 230
XI, 5, 1-8 n. 9, 656
9, 1 n. 86, 78
XIV, 1 658-665; n. 9, 63
XVII, 21, 46-48 n. 1, 230
XVIII, 2 n. 142, 505

Genesi:

XII, 31, 35 n. 19, 568

Giamblico:

De myst.
II, 10 n. 9, 63
V, 25 n. 9, 63
Pyth. vita.
60-62 n. 2, 126

I

Iceta:

50, 1 Diels-Kranz 522

Ieronimo:

fr. 6 Wehrli 179
fr. 7 Wehrli n. 12, 127
fr. 9 c Wehrli 527
fr. 30 Wehrli n. 8, 364

Indice ercolanese dei filosofi accademici:

Col. II, 33 n. 1, 148
VI, 15 n. 25, 66
28 n. 1, 148
41 n. 2, 148
XIV, 11 segg. n. 3, 399
16 n. 1, 403
XVIII, 1 n. 15, 403
XX, 1 segg. n. 5, 205
7 segg. n. 45, 178
XXI, 37 segg. n. 1, 207
XXII, 1 segg. n. 6, 216
30-35 n. 1, 230
XXIII, 4 n. 11, 389
XXV, 1 n. 1, 390; n. 2, 390
4 n. 3, 215
8 n. 3, 215; n. 1, 387
11 n. 1, 387
15 n. 3, 399; n. 1, 403
42 n. 1, 387
XXVI, 3 n. 1, 387
XXVII, 1 segg. n. 2, 205; n. 5, 205
1-15 n. 5, 209
3 n. 10, 209
9 n. 8, 212
XXVIII, 1 n. 5, 205
XXIX, 4 n. 8, 212
XXX, 4 n. 13, 389
8 n. 1, 387
XXXIII, 3 n. 1, 399
4 segg. n. 2, 399; n. 1, 403
11 n. 3, 399
15 n. 3, 399; n. 1, 403
18 n. 1, 399

XXXIV-XXXVI n. 1, 411
XXXIV, 5 segg. n. 23, 158
XXXVI, 2 n. 12, 389
4-8 n. 4, 148
15 segg. n. 4, 207

Indice ercolanese dei filosofi stoici:
Col. LXXXVIII n. 85, 490

Ione di Chio:
fr. 63 Nauck 392

Ippocrate:
Epid.
I, 23 n. 28, 706
Progn.
2 n. 16, 741

L

Lattanzio:
Epitom.
50 [55], 5-8 374
Inst. div.
II, 3,2 n. 1, 299
7 n. 48, 329
8 n. 3, 308
III, 14, 24 n. 2, 425
23 n. 20, 446
V, 14, 3-5 373
16, 2-4 375
16, 5-13 377
VI, 6-9 379
19 e 23 375
VII, 7, 9 n. 16, 271
De ira Dei.
XIII, 9-12 n. 5, 299
20-21 n. 6, 299

Leucippo:
21 A 49 Diels-Kranz 100
67 A 8 Diels-Kranz n. 186, 520

Livio:
I, 16 n. 25, 121
36 n. 48, 329
43 n. 58, 288
VII, 28, 4 n. 79, 293
XXII, 3 n. 19, 317
XXIV, 8, 6 n. 41, 327
XXVI, 27 n. 86, 490

Ps. Longino:
De sublim.
XLIV n. 14, 270

Luciano:
Bis accus.
passim n. 9, 393
De dea Syra.
14 n. 14, 288
Demon.
12 n. 8, 656
Eunuch.
7 n. 8, 656
Vit. auct.
22 n. 14, 258
fr. 7 n. 8, 64

Ps. Luciano:
Amor.
53 n. 25, 106
Macrob.
28 n. 15, 228

Lucilio:
35 Warmington 373
370-371 Warmington 266
1138-1141 Warmington 266
1207 Warmington 375

Lucrezio:
De rer. nat.
I, 62-72 n. 24, 66
II, 216 segg. n. 12, 355
216-220 n. 47, 201
801 n. 4, 566
III, 1-30 n. 24, 66
136 segg. n. 51, 288
IV, 385 segg. n. 115, 497
388 n. 81, 592
428 segg. n. 88, 594
465 segg. n. 109, 495
V, 1 n. 24, 66
195 segg. n. 192, 520
VI, 1-42 n. 24, 66

M

Macrobio:
Saturn.
I, 5, 13 n. 1, 230

Massimo di Tiro:
X, 3 n. 1, 390
fr. 5 Hobein n. 11, 657

Matteo:
Evang.
4, 25, 54 n. 143, 90

Melisso:
30 A 9 Diels-Kranz n. 187, 519

Menandro:
Hypob.
3 n. 10, 181
fr. 518 Kock 592

Menedemo:
Test 26 a Döring 527

Menodoto:
fr. 4 Jacoby 124

Metrodoro di Chio:
69 A 2 Diels-Kranz 100

Minucio Felice:
Octav.
V, 7-9 n. 3, 299

N

Nausifane:
75 A 1 Diels-Kranz n. 61, 755

Nessa:
71 Diels-Kranz 100

Numenio:
fr. 3, 11 des Places n. 8, 233
fr. 24 des Places 148-153
fr. 25 des Places 181-187
fr. 25, 76 n. 17, 236
fr. 26 des Places 208-212
fr. 26, 103-27 des Places 232-237
fr. 27 des Places n. 10, 207
fr. 27, 6-13 des Places n. 4, 231
fr. 27, 24 des Places n. 28, 222
fr. 28 des Places 403; 414; n. 5, 399

O

Omero:
Il.
I, 43 segg. n. 2, 687
225 n. 27, 129
263 n. 1, 125
II, 52 229
114 n. 14, 144
247 n. 26, 129
150 196
338 n. 17, 568
444 229
III, 196 n. 21, 129
IV, 341 n. 1, 125
446-451 184
472 184
V, 85-86 n. 11, 182
VI, 146 67
181 n. 18, 174; n. 8, 181
407 n. 3, 228
VII, 206 403
VIII, 32 n. 7, 126
94 403
415 n. 7, 126
IX, 236 329
X, 8 186
XI, 893 n. 1, 687
XIV, 201 603
216 n. 3, 126
216-217 147
XV, 187-189 283
679 n. 15, 127
XVI, 402 segg. n. 22, 317
459 605
XVIII, 101-102 256
117 n. 61, 291
XX, 248-50 71
XXI, 106-107 68
Od.
II, 8 229
268 228
401 228
IV, 384 228
X, 425 604
XI, 601-602 n. 62, 291
XIV, 228 585, 633
XVII, 300 n. 32, 581
XIX, 179 n. 3, 126
XXI, 364 n. 35, 69

Omero di Bisanzio:
Test. 8 Snell 123

Orazio:
Carm.
I, 1, 3 n. 59, 584
III, 5, 1-2 n. 24, 322
Serm.
I, 2, 47 n. 91, 491
3, 38 n. 83, 566
Epist.
I, 2, 69-70 n. 2, 382
4, 16 n. 22, 158

Orfeo:

fr. 292 Kerm 393

Ovidio:

Fast.
I, 638 n. 79, 293
IV, 809 segg. n. 66, 332
Metam.
XV, 558-559 n. 49, 329

P

Papiro Louvre:

inv. 7733 R° n. 82, 74

Parmenide:

28 A 35 Diels-Kranz n. 185, 519
B 17 Diels-Kranz n. 5, 116

Pausania:

Perieg. Graec.
I, 12, 8 n. 39, 131
VI, 24, 5 n. 1, 63
VII, 11 n. 1, 230; n. 3, 231
IX, 35, 7 n. 39, 131

Pindaro:

Ol.
I, 1 segg. n. 107, 600
fr. 242 Boeckh 585

Pitagorici:

58 B *passim* Diels-Kranz n. 202, 446

Platone:

Alcib. sec.
148 a segg. n. 11, 657
Apol.
21 a n. 28, 92
23 a n. 28, 92
29 d n. 1, 669
30 d n. 1, 669
Charm.
163 a n. 15, 741
Conv.
198 c n. 10, 195
Euthyd.
286 b-c n. 6, 606
Euthyphr.
14 a n. 11, 657
Gorg.
449 b n. 17, 66
456 b segg. n. 21, 682
458 e n. 13, 219
463 b n. 22, 379
464 b-465 c n. 29, 389
479 c n. 13, 219
483 a segg. n. 14, 269
483 b n. 22, 600
485 d n. 26, 421
492 e n. 52, 71
523 a n. 1, 137
529 e n. 52, 71
Legg.
687 e n. 11, 657
714 f n. 33, 380
896 a n. 8, 299
Phaed.
61 b-c n. 1, 137
70 b n. 1, 137
81 d n. 1, 137
84 a n. 139, 504
90 b-c n. 47, 441
91 b n. 42, 468
Phaedr.
267 a n. 17, 66
279 b n. 11, 657
Polit.
277 d n. 1, 137
279 d n. 22, 236
Prot.
313 a n. 1, 669
316 c n. 22, 236
Resp.
336 f n. 4, 373
348 c segg. n. 15, 375
358 c-360 c n. 11, 374
358 e-359 a n. 23, 377
361 f n. 1, 371
380 d segg. n. 14, 144
439 d segg. n. 206, 523
458 d n. 26, 198
Soph.
218 c n. 15, 741
Theaet.
152 a segg. n. 105, 82
156 c-157 a n. 36, 439
171 a n. 6, 606
180 a n. 15, 153; n. 32, 187
Tim.
27 d n. 18, 144; n. 8, 165
28 b n. 38, 439
29 c-d n. 1, 137
29 d segg. n. 3, 277
31 b n. 38, 439
47 e n. 17, 431
50 b n. 43, 441
51 a n. 43, 441
51 e n. 13, 219
52 b n. 37, 439
64 d n. 12, 269

67 e n. 10, 277
82 a segg. n. 5, 691

Ps. Platone:

Def.
411 e n. 37, 579
414 n. 37, 466
Epinom.
981 c-984 a n. 42, 440

Platone comico:

fr. 220 Kock 394

Plauto:

Aulul.
55-56 n. 74, 483

Plinio:

Nat. hist.
I, 20, 119 n. 8, 589
II, 4 n. 8, 318
41 n. 9, 318
VI, 34 n. 61, 126
VII, 21, 85 n. 193, 521
30 n. 1, 230
51 n. 10, 243
85 n. 114, 496
89 n. 3, 449
XI, 76 n. 7, 317
219 n. 7, 670
XVI, 74 n. 10, 318
XVIII, 30 n. 14, 339
87 n. 30, 346
XXI, 174 n. 8, 671
XXII, 95 n. 8, 671
XXV, 21 segg. n. 97, 594
XXXV, 32 n. 39, 130
XXXVI, 6, 44 n. 193, 521
XXXVII, 4 n. 32, 318

Plotino:

Enn.
I, 2, 1 n. 6, 153

Plutarco:

De Alex. fortit. an fortun.
328 a n. 16, 230
328 a-b n. 16, 174
328 c n. 3, 390
331 e n. 4, 95
Alex. vita.
64 n. 8, 63
65 n. 8, 63
69 n. 8, 63
An recte dic. sit.
1128 b n. 5, 382
An seni sit ger. resp.
13 n. 14, 389
Apopht. lac.
200 f n. 7, 452
231 d n. 4, 391
232 d n. 4, 391
233 d n. 4, 391
De aud. poet.
17 e n. 47, 70
Brut. vita.
2, 2, 984 e n. 4, 414
Cat. vita.
22-23 230-232; n. 35, 225
22, 2 n. 8, 244
23 n. 1, 372
Cic. vita.
3 n. 4, 399
4 n. 1, 411
4, 1 segg. n. 4, 414
40 n. 4, 440
De cohib. ira.
461 d n. 33, 178
463 d n. 1, 382
Adv. Col.
1108 b n. 2, 92
1116 e n. 2, 92
1118 a-b n. 23, 195
1120 c-d 193-194
1121 e-1124 b 194-201
De comm. not.
11. 1064 b-c n. 25, 368
23-24 n. 1, 364
26-27 n. 1, 364
26. 1071 c n. 11, 365
50, 1085 e n. 38, 440
Consol. ad Apoll.
3, 102 a n. 28, 148
De defect. orac.
419 b-c n. 9, 337
Demosth. vita.
11 n. 64, 332
Dion. vita.
17 127
De E apud Delph.
18, 392 e n. 3, 561; n. 12, 545
De garrul.
513 c-d n. 6, 228
514 d n. 6, 236
Lucull. vita.
28, 8, 511 b n. 1, 411
37, 2 n. 6, 449
42, 3, 519 f-520 a n. 4, 414
Lycurg. vita.
11 n. 4, 391
Contra Epic. heat.
1089 c 382

1086 c n. 2, 92
1097 d-e n. 5, 382
Num. vita.
8 126
Pericl. vita.
4 n. 6, 126
Quaest. conv.
III, 1 n. 42, 178
V, 7, 6 n. 1, 125
VI, 1 n. 42, 178
4 n. 50, 181
VIII, 1-2 n. 1, 227
Quom. adul. ab am. intern.
58 f 382
63 d n. 31, 175
Quom. quis suos in virt. prof.
75 d n. 15, 258
82 f n. 31, 66
De Stoic. rep.
1036 b n. 3, 228
1036 f n. 15, 219
1055 f n. 15, 219
1056 b n. 36, 683
1057 b n. 22, 195
De tranq. anim.
470 a n. 47, 179
470 e-f 382
477 b 382
De tuen. san. praec.
126 a n. 42, 178
De virt. mor.
6, 446 c 127
10, 449 c n. 1, 382

Polibio:

VI, 5, 7 n. 21, 379

Porfirio:

De abstin.
3, 2 n. 36, 850
20 n. 1, 296; n. 5, 299
4, 17 n. 8, 63
23-25 n. 2, 126

Posidonio:

fr. 287 Edelstein-Kidd n. 31, 66

Probo:

Ad Verg. Ecl. comm.
VI, 31 n. 6, 291

Proclo:

In Plat. Remp. comm.
II, 337 n. 9, 63
In Plat. Tim. comm.
I, 1 a segg. n. 24, 129

Protagora:

80 A 2 Diels-Kranz n. 6, 270
3 Diels-Kranz n. 6, 270
12 Diels-Kranz n. 6, 270
13 Diels-Kranz n. 6, 270
19 Diels-Kranz n. 2, 382
80 B 4 Diels-Kranz n. 3, 264

Q

Quintiliano:

Inst. orat.
I, 15 n. 24, 460
II, 9, 1 n. 11, 430
15 n. 6, 407
17, 15 n. 8, 388
III, 6, 3 n. 18, 123
X, 1, 83 n. 54, 444
XI, 2, 26 n. 2, 391
10 n. 10, 130

S

Seneca:

Epist. ad Luc.
I, 6, 6 n. 158, 511
LXXII, 15 n. 4, 307
LXXXVII, 45 n. 40, 466
Nat. quaest.
II, 32 segg. n. 24, 360
VI, 13, 1 n. 54, 443
VII, 27, 5 n. 115, 497

Seniade:

81 Diels-Kranz n. 3, 606

Senocrate:

fr. 5 Heinze 146

Senofane:

21 A 4, 34 Diels-Kranz n. 184, 519
47 Diels-Kranz n. 199, 522
B 10 Diels-Kranz n. 14, 144
11 Diels-Kranz n. 14, 144
12 Diels-Kranz n. 14, 144
23 Diels-Kranz n. 15, 144
24 Diels-Kranz n. 15, 144
25 Diels-Kranz n. 15, 144
26 Diels-Kranz n. 15, 144
32, 4 Diels-Kranz 276
34 Diels-Kranz n. 13, 119; n. 8, 123
37 Diels-Kranz 70

Senofonte:

Apol.
4 n. 28, 433
Mem.
I, 1, 6 n. 30, 368
10, 3 n. 3, 219
III, 9, 6 n. 228, 531

Sesto Empirico:

Adv. eth.
1 133
20 133
21-41 n. 10, 97
25 n. 30, 682
42 n. 30, 682
42-44 n. 29, 550; 633
42 segg. n. 120, 85
50 n. 5, 612
50-60 n. 4, 364
51-59 146-148
69 n. 59, 444
141 129
147 n. 7, 92
158-161 n. 142, 89
161 n. 142, 89; n. 28, 148
164 133
168 n. 21, 281; n. 3, 364
171 132
172 128
173 segg. n. 36, 465
186 n. 37, 706
190-191 n. 12, 127
192 n. 124, 606
216 segg. n. 118, 85
224 segg. n. 13, 281
235-236 n. 28, 108
250 segg. n. 42, 468
Adv. log.
I, 9 n. 32, 439
10 131
23 n. 30, 681
27 segg. n. 1, 613
29 segg. n. 107, 82
30 133; n. 24, 198 n. 8, 543
35-40 n. 74, 448
46 n. 4, 90; n. 7, 100
46 segg. n. 46, 100
48 n. 8, 121; n. 4, 606
48-52 n. 13, 119
48 segg. n. 20, 457
50 n. 29, 681
52 n. 8, 121
53 n. 3, 606; n. 4, 606
60 n. 4, 606
60-64 n. 2, 606
67 n. 132, 501
85 n. 3, 296
88 n. 93, 492
90 n. 75, 448; n. 89, 491
91 n. 8, 416; n. 7, 606
106 n. 35, 682
110 n. 47, 70; n. 13, 119; n. 8, 122; n. 95, 492
110-114 n. 5, 116
111 n. 3, 296
114 n. 34, 553
120-125 n. 76, 448
126 segg. n. 1, 635
129 n. 22, 638
139 n. 92, 492
141-144 n. 5, 142
141-149 144-146
143-144 n. 8, 165
147-149 n. 7, 189
150-157 n. 20, 170
150-159 189-192
151 n. 69, 448
153-157 n. 83, 488
157 n. 15, 167
159-164 n. 11, 217
159-189 239-247; n. 19, 236
161 n. 35, 463
162 n. 6, 414
164 n. 3, 256
165 n. 61, 715
166-189 n. 19, 228
170 n. 22, 251
174 n. 8, 611
177-178 n. 21, 220
180 n. 32, 86
184-189 n. 4, 237
190 n. 2, 191
190-200 n. 7, 415; n. 103, 493
192 n. 26, 253
195 segg. n. 16, 558
200 n. 43, 110
201 n. 17, 678
201-202 415-416
203 n. 2, 609
203-226 n. 103, 81
213 n. 9, 619
217-226 n. 1, 244
227 n. 64, 715
227-260 247-255; n. 9, 151; n. 19, 195
237 n. 62, 715
237 segg. n. 1, 256
238 n. 30, 682
243 n. 10, 609
245 n. 2, 256; n. 13, 258
252 n. 11, 233
257 n. 14, 166
258 n. 32, 462
263 n. 197, 448

263-342 n. 108, 83
265 n. 1, 125
300-315 616-619
313 n. 94, 594
323 n. 8, 416; n. 7, 613
327-335 n. 11, 101; n. 5, 329; n. 66, 589
337 n. 11, 611
343-347 n. 109, 83
345 n. 12, 544
348-353 n. 110, 83
349 n. 1, 608; n. 22, 638
350 n. 22, 638
352 n. 32, 682
354-358 n. 110, 83
359-368 n. 110, 83
369-444 n. 71, 447
369 segg. n. 40, 581
372-373 n. 4, 247
373 n. 42, 466
380 n. 8, 416; n. 7, 613
381-387 n. 19, 195
388-396 605-608
390 n. 109, 600
391-395 619-620
401-402 n. 11, 190
401-421 256-261
401-435 n. 9, 165
401 segg. n. 11, 233
405 segg. n. 132, 501
409 segg. n. 8, 400
414 n. 115, 497
435 n. 34, 553
443 n. 12, 657
480-481 n. 40, 541
II, 1-195 n. 112, 83
7 n. 8, 416; n. 7, 613
8 n. 20, 547; n. 31, 550
8-9 608-609
9 n. 30, 682
12 n. 30, 682
27 n. 23, 679
34 n. 86, 594
40-48 n. 7, 556
40-54 609-612; n. 19, 547; n. 11, 650
87-90 n. 4, 92
112-117 404-405
129 n. 5, 91
133 n. 13, 127
141 n. 103, 600
141-144 n. 31, 107; n. 7, 212; n. 12, 611
141-149 n. 50, 441
141 segg. n. 84, 490; n. 54, 714; n. 14, 650
142 segg. n. 1, 613
144-145 n. 27, 318
145 n. 4, 706
145-147 n. 23, 679
146 n. 92, 80
153 n. 243, 535
156 segg. n. 9, 687
159-161 n. 12, 657
171 segg. n. 22, 221
174 n. 12, 619
181 n. 37, 466
181 segg. n. 22, 449
188 n. 8, 416; n. 5, 612; n. 6, 612; n. 7, 612
191 n. 2, 686
192-202 n. 7, 212
194 n. 21, 630
200-201 n. 4, 706
201 n. 3, 411
211-212 n. 15, 558
215 n. 1, 555
215-222 612-614; n. 21, 547
224 n. 12, 544
225-234 n. 15, 558
227 n. 12, 544
229 n. 33, 756
232 n. 33, 756
234 n. 1, 612
234-238 614-616; n. 21, 547
235 n. 15, 558
236 n. 13, 119; n. 8, 122
244 n. 30, 682
246 n. 37, 757
273 n. 11, 619
275 n. 35, 580
277 n. 9, 619
284-291 n. 31, 107
286 n. 31, 550
287 n. 35, 579; n. 11, 619
288 n. 18, 677; n. 12, 734
298 n. 5, 91
300-481 n. 94, 80
306 n. 92, 80; n. 23, 632
309 n. 92, 80; n. 23, 632
314 n. 30, 682
322 segg. n. 3, 262
337 a-347 261-264
337 a-390 n. 58, 714
349-350 635-636
363 n. 5, 201
372-378 n. 6, 648
379-390 n. 97, 80
383-384 n. 6, 263
396 n. 10, 687
409 segg. n. 22, 221
454 n. 30, 682
463-469 n. 66, 73
463-481 n. 125, 86
480 n. 29, 107
480-481 n. 65, 73

Adv. math.
I, 1-4 n. 10, 430
1-6 92-94
1-8 n. 5, 164
1 segg. n. 47, 131
2-4 n. 18, 66
4 n. 11, 270
6 n. 146, 89; n. 22, 699
9 n. 13, 650
9-40 n. 118, 85
20 n. 3, 387
54-56 n. 50, 132
49-56 n. 5, 93
68 n. 20, 251
190-202 n. 44, 710
205-209 n. 44, 710
217-220 n. 44, 710
241-247 n. 49, 441
258 n. 6, 612
272 n. 3, 194; n. 17, 123
280-282 94-95
281-282 n. 7, 59; n. 17, 123
II, 12 n. 1, 391
20-43 391-396
63 n. 15, 243
95-99 n. 147, 507
III, 1-18 n. 99, 81
2 134
6-17 n. 4, 262; n. 6, 650
7 n. 32, 682
20 n. 30, 681
77-82 n. 22, 630
96 n. 30, 681
100 n. 30, 681
IV, 21-34 n. 9, 624
V, 1 n. 54, 329
1-3 n. 5, 93
55 n. 4, 663
80-93 n. 6, 663
81 n. 60, 333
88-89 n. 63, 334
90-92 n. 65, 334
94 n. 7, 664
105 n. 3, 663
VI, 42 n. 30, 681
66, 134
Adv. phys.
I, 1 390; n. 13, 387
8 n. 38, 131
13 segg. n. 33, 439
49 n. 28, 106; n. 20, 195
49-136 n. 1, 277
57 130
78-81 n. 15, 156
88-92 n. 11, 298
104 n. 1, 295; n. 102, 493
106-107 n. 3, 277
108 n. 4, 296; n. 102, 493
133 n. 14, 304; n. 46, 329
137-190 274-285
140 n. 1, 295
142 n. 45, 286
152 n. 54, 289
180 n. 56, 289
182 n. 70, 291
195 segg. n. 36, 439
207-217 n. 113, 84
210 n. 5, 624
218-227 n. 7, 611
218-264 623-632; n. 43, 327; n. 16, 357; n. 26, 549
219 n. 12, 657
311 n. 12, 657
318 n. 8, 416
331-358 n. 26, 632
337 n. 31, 550; n. 15, 637
359-379 n. 15, 156
363 8, 418; n. 113, 601; n. 7, 613
366 n. 197, 522
388-396 n. 27, 550
II, 6 n. 12, 657
37-41 637-638
37-168 n. 116, 85
48 n. 48, 70
85-101 n. 48, 70
142-143 n. 48, 70
193-197 n. 2, 134
215-218 636-637
220 n. 14, 637
232-233 n. 31, 550; n. 1, 635; n. 16, 637
237 637
310-350 n. 14, 84
310 segg. n. 119, 85
318 n. 7, 613
Pyrrh. hyp.
I, 1-4 141; n. 3, 542
1-40 n. 5, 187
2 n. 50, 201
4 n. 1, 237; n. 22, 679; n. 1, 686
7 90; n. 39, 69; n. 13, 102; n. 5, 556; n. 9, 656
8 n. 58, 71; n. 208, 523
8-11 90-92
9 n. 58, 71
10 n. 58, 71; n. 29, 129; n. 208, 523
13-15 n. 2, 635
14 n. 5, 71; n. 59, 72; n. 40, 466
15 n. 2, 237
17 n. 129, 87
18 n. 7, 92
20 n. 132, 88; n. 41, 468

21-22 n. 59, 72
21-24 n. 10, 143; n. 22, 357
22 n. 18, 195; n. 7, 239
22-25 n. 8, 239
22-29 n. 107, 82
23 segg. n. 2, 237
25 n. 7, 92; n. 4, 686
25-27 n. 140, 89
25 segg. n. 3, 188
27 n. 3, 172
27 segg. n. 7, 239
29 n. 140, 89; n. 142, 90; n. 3, 637
29-30 n. 8, 92
30 n. 7, 92
31 n. 58, 71
33 n. 89, 491
34 n. 169, 514
36-163 573-615
36 segg. n. 12, 544; n. 8, 646
38 n. 3, 566
38-39 n. 15, 546
40-78 n. 71, 74; n. 2, 566
44 n. 8, 613
54 n. 18, 144
57 n. 21, 251
60 n. 86, 594
62 n. 86, 594
70 n. 5, 686
79-89 n. 72, 75; n. 6, 566
85-89 n. 15, 734
86 n. 3, 681
90-99 n. 74, 75; n. 1, 566
91 n. 3, 631
92 n. 15, 259; n. 7, 669
97 n. 10, 609; n. 23, 679
100-117 n. 29, 706
101 n. 10, 611
101 segg. n. 3, 635
102 n. 15, 259
107 n. 115, 497
110-117 n. 75, 75; n. 7, 567
116 n. 91, 594
118 n. 15, 259
118-123 n. 82, 75; n. 8, 567; n. 16, 692
119 n. 15, 259
120 n. 4, 566
124-128 n. 81, 75; n. 11, 569
128-134 n. 83, 78; n. 9, 568
135-140 n. 88, 78; n. 10, 569
135 segg. n. 2, 647
139 n. 8, 609
141-144 n. 85, 78; n. 1, 565
145-163 n. 77, 75; n. 14, 373; n. 13, 570
164-165 n. 6, 15; n. 18, 572
164-177 n. 91, 79
164-179 646-650
164 segg. n. 4, 624
165 n. 65, 589; n. 15, 692
166 n. 9, 295
167 n. 98, 600
170 segg. n. 7, 645
172 n. 6, 262
173 n. 4, 262
177 n. 7, 645
180-186 621-623
n. 24, 547; n. 17, 558
188 n. 60, 72
188-189 n. 9, 101
188-191 n. 10, 143; n. 2, 555
188-209 n. 127, 87; n. 9, 101
190 n. 58, 71; n. 208, 523
191 n. 64, 72
192 n. 42, 198
192-193 n. 17, 103
196 n. 58, 71; n. 99, 600
197 n. 59, 72; n. 16, 103; n. 39, 466; n. 34, 553; n. 8, 556; n. 6, 686; n. 56, 714
198 n. 62, 479
198-202 n. 61, 72
202-205 n. 65, 73
203 n. 99, 600
204 n. 20, 106
205 n. 7, 92
206 n. 29, 107
206-209 n. 64, 72
207 n. 6, 686
210 n. 1, 609
210-212 634-635
210 segg. n. 20, 460; n. 31, 550
215 n. 7, 92; n. 43, 110
216-219 n. 9, 59
220 n. 7, 150; n. 1, 188
220-225 142-144
220-229 n. 79, 448
220-235 n. 2, 556
220 segg. n. 7, 150; n. 1, 686
222 n. 18, 196
223-224 n. 16, 120
223-225 n. 13, 119; n. 16, 48
224 n. 16, 120
226 n. 8, 239; n. 3, 542
226-231 237-239; n. 7, 389; n. 48, 470
227 n. 21, 244
227-229 n. 19, 220
228 n. 31, 257
229 n. 8, 239
230 n. 21, 221
232 n. 7, 92; n. 15, 167

232-234 188-189
235 403-404; n. 23, 421; n. 1, 541
236-239 n. 42, 226
236-241 685-688
241 n. 40, 579
II, 4 n. 30, 460
13 n. 2, 237
13-29 n. 113, 84
18 n. 4, 606
20 n. 94, 80
22-79 n. 107, 82
26 n. 15, 250
34 n. 86, 594
34 segg. n. 31, 579
44 n. 11, 611
50 n. 5, 619
54 n. 18, 145
70 n. 19, 195; n. 8, 247
71 n. 48, 70
76 n. 1, 606; n. 4, 606
83 n. 243, 535
85 n. 94, 80
85-96 n. 100, 81
86 n. 4, 606
90 n. 21, 250; n. 10, 609
90-103 n. 4, 706
94 n. 41, 582
96 n. 92, 80
96 segg. n. 14, 650
97-103 n. 112, 83
97 segg. n. 54, 714
107-133 n. 112, 83
110 404
113-118 n. 1, 613
117 n. 3, 237
121 n. 86, 594
123 n. 32, 682
130 n. 5, 91
134-143 n. 1, 613
134-191 n. 94, 80
134 segg. n. 57, 714
135-138 n. 2, 613
139 n. 6, 619
140 n. 92, 80
140-143 n. 3, 617
141 n. 7, 619
145 n. 37, 466; n. 5, 612
158 n. 42, 582
159-162 n. 1, 615
177-179 n. 10, 619
180-181 n. 34, 553
181 n. 34, 553
182 n. 34, 553
185-186 n. 34, 553
204 n. 20, 104
205-212 n. 30, 492
219-227 n. 29, 681
229 n. 135, 502
229-259 n. 1, 115
229 segg. n. 16, 140; n. 55, 714
241 n. 48, 70
244 n. 137, 504
245 n. 7, 671
253 n. 16, 251; n. 17, 251; n. 29, 281; n. 137, 504
256-258 n. 30, 681
III, 2 segg. n. 2, 277
16 n. 36, 683; n. 5, 714
26-28 n. 14, 626
30 segg. n. 180, 518
32 n. 4, 416
33 n. 7, 613
38-49 n. 15, 156
38-55 n. 180, 518
39 n. 22, 630
45-46 n. 24, 632
47-48 n. 74, 589
63-80 n. 116, 85
64 n. 19, 637
66 n. 137, 504
71 n. 48, 70
81 n. 58, 71
104 n. 2, 277
109-114 n. 114, 84; n. 119, 85
124-134 n. 15, 156
138 n. 31, 550; n. 13, 637
143-144 n. 2, 134
168 segg. n. 19, 558; n. 3, 364
175 n. 1, 632; n. 30, 682
179-187 n. 220, 85
186 segg. n. 21, 281
188-212 n. 36, 466
191 n. 59, 444
200 n. 120, 602
204 n. 122, 602
219 n. 121, 602
235 n. 142, 89
235-236 n. 28, 106
235-237 n. 141, 89
246 n. 124, 606
252 segg. n. 13, 650
253 n. 118, 85

Sfero:

Stoic. vet. frag.
I, 624 n. 16, 167
625 n. 16, 167

Sidonio Apollinare:

XI, 100 n. 32, 436

Simmaco:
Ad Theodos.
X, 25 n. 1, 230

Sinesio:
De insomn.
2 n. 9, 64

Sofocle:
Aiax.
100 segg. n. 131, 501
Ant.
203 228
454 segg. n. 30, 379
Enom.
fr. 436 Nauck² 175

Sorano:
Quaest. med.
253 Rose n. 60, 714

Speusippo:
fr. 29 Lang 138

Stefano di Bisanzio:
Eth. quae super.
363, 511 Meineke n. 3, 390
voce *Ascalon.*
132 Maier n. 2, 411

Stilpone:
Test. 106 Döring 181
168 Döring n. 100, 493
174 Döring n. 2, 121

Stobeo:
Ecl.
I, 24 n. 11, 564
25 n. 11, 564
II, 23 n. 7, 216
40 n. 13, 401
69 n. 14, 277
79 n. 59, 444
108 n. 15, 219
119 n. 11, 228
VII, 55 n. 1, 387

Strabone:
X, 4, 19 n. 3, 391
XIII, 6, 14 n. 57, 444
XVI, 2, 39 n. 8, 63

Stratone:
Test. 13 Wehrli 443
Test. 109 Wehrli 636

Suida:
voce *Akron* n. 6, 670
Epoché n. 10, 64
Karneades n. 12, 228
Pyrrhon n. 4, 63

T

Tacito:
De orat.
XII-XIII n. 9, 393

Talete:
11 A 23 Diels-Kranz n. 180, 518

Teocrito:
5, 23 n. 30, 439

Temistio:
De princ.
34, 476, 6 Schneider n. 1, 230

Teodoreto:
Graec. effect. cur.
21, 21 Sylburg n. 39, 110

Teodosio:
Test. 307 Deichgräber n. 39, 69
Test. 308 Deichgräber n. 39, 69

Teofrasto:
De sensu.
69 n. 11, 64

Tertulliano:
De anim.
IX, 5 n. 23, 638
XXV, 2 638-639
Adv. Marc.
IV, 35 n. 242, 534
Ad nat.
II, 2 n. 13, 166

Timone:
Imag.
53 Diels n. 1, 731; n. 29, 755
67 Diels n. 23, 66
68 Diels 133

69 Diels 133, 680; n. 131, 88; n. 8, 543
70 Diels 133
Adv. phys.
B 75 Diels 134
76 Diels 134
Pyth.
79 Diels n. 27, 67; n. 23, 123
80 Diels 72
81 Diels n. 130, 87
Sill.
1 Wachsmuth = 1 Diels 123
2 W. = 46 D. 125; n. 13, 119
3 W. = 58 D. 126
4 W. = 44 D. 126; n. 13, 119
5 W. = 45 D. 126; n. 13, 119
6 W. = 23 D. 126
7 W. = 30 D. 126; n. 12, 144; n. 8, 656
8 W. = 78 D. 127
9 W. = 58 D. 127
10 W. = 47 D. 127; n. 13, 119
11 W. 127
12 W. = 37 D. 127
13 W. = 38 D. 127
16 W. = 31 D. 174; n. 2, 164
17 W. = 32 D. 174; n. 2, 164
18 W. = 33 D. 174
19 W. = 34 D. 179
20 W. = 39 D. 128
21 W. 128
22 W. 128
23 W. = 66 D. 128
24 W. = 41 D. 128
25 W. 128
26 W. = 54,3 D. 129
28 W. = 29 D. 129
29 W. = 43 D. 129
30 W. 129
31 W. 129
32 W. = 9 D. n. 27, 106
33 W. = 10 D. 109
34 W. = 11 D. 109
35 W. = 8 D. n. 24, 106
36 W. = 70 D. 129
37 W. = 64 D. 129
38 W. = 48 D. n. 22, 66
40 W. = 21 A 35 Diels-Kranz n. 12, 144
41 W. = 28 Diels 130; n. 1, 115
42 W. = 35 D. 390
43 W. = 36 D. 130
47 W. = 24 D. 130
48 W. = 5 D. 130; n. 13, 119; n. 15, 127
49 W. = 42 D. 131
50 W. = 25 D. 131
51 W. = 25 D. 131
52 W. 131
53 W. = 26 D. 131
54 W. = 27 D. 131
55 W. = 51 D. 132
56 W. 132
57 W. = 65 D. 132
58 W. = 61 D. 132
59 W. 132
60 W. = 2 D. 132; n. 2, 95
61 W. = 40 D. 133
62 W. = 49 D. n. 33, 69; n. 34, 69
63 W. = 50 D. n. 35, 69
65 W. 133

Tolomeo Claudio:

Tetrab.
I, 214 n. 6, 645

Tragici greci:

fr. adesp. 462 Nauck 586

Tragici romani:

fr. inc. 12-20 Ribbeck 337

Tucidide:

I, 5 segg. n. 8, 74
III, 38 n. 13, 219
IV, 21 n. 13, 219
35 n. 13, 219

V

Valerio Massimo:

I, 4, 1 n. 48, 329
6 n. 19, 317
8,6 n. 10, 299
III, 7, 9 n. 2, 449
VIII, 7, 5 n. 4, 216; n. 5, 228; n. 15, 229

Varrone:

De imag.
II, 20 n. 2, 663
De ling. lat.
V, 84 n. 78, 293
VI, 19 n. 78, 293
22 n. 89, 295
VII, 17 n. 1, 337
45 n. 78, 293
Reliq. Sesqueul.
fr. 24, VIII, 18 Riese n. 20, 365

Vittorino Sesto Aurelio:

De vir. ill.
2, 71 Pischlmayr n. 4, 414

Z

Zenone di Cizio:

Stoic. vet. frag.
1, 10-13 n. 57, 444
17-18 187
39 n. 18, 196
55 n. 65, 444
58 248
59 248
62 n. 13, 196
66 n. 243, 534
67 n. 9, 189
67-69 n. 21, 196
69 n. 9, 189
98 n. 47, 288
102 n. 47, 288
110-114 n. 7, 297
111 n. 1, 295
112-114 n. 3, 296
143 n. 94, 594
146 n. 9, 157
154 n. 211, 525
157 n. 10, 155; n. 50, 288
181 n. 220, 531
188 n. 58, 444
190 n. 17, 277
363 n. 20, 365
482 n. 41, 594
499 n. 212, 525
501 n. 53, 288

Zenone di Elea:

29 B 4 Diels-Kranz 70

Zeusi:

Test. 281 Deichgräber n. 135, 88

INDICE DELLE TAVOLE

Una pagina di un codice contenente l'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico . . . . . *p.* 96

Frontespizio della *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea . . . . . » 104

Chiusa del libro II ed esordio del III del *Contra Academicos* di S. Agostino . . . . . » 152

Esordio del *De natura deorum* di Cicerone . . . . » 272

Busto di Carneade . . . . . » 320

Frontespizio del volume contenente l'edizione principe delle *Ipotiposi pirroniane* di Sesto Empirico . . . . . » 672

Copertina del volumetto contenente l'edizione a cura di Max Bonnet del *De subfiguratione empirica* di Galeno » 736

INDICE DEL VOLUME

Introduzione . . . . . p. 7

Nota bibliografica . . . . . » 41

PIRRONE

Nota introduttiva . . . . . p. 57

Vita di Pirrone. Notizie sulle dottrine pirroniane (DIOGENE LAERZIO, IX, 61-108) . . . . . » 63

Scetticismo e pirronismo (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 7) . . . . . » 90

Il « potere » dello Scetticismo e il « filosofo pirroniano » (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 8-11) . . . . . » 90

Polemiche « pirroniane » contro quanti professano scienze ed arti (SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, I, 1-6) . . . . » 92

Pirrone e la poesia omerica (SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, I, 280-282) . . . . . » 94

L'eccessivo rigorismo di Pirrone secondo le testimonianze ciceroniane (*Tusc.* II, VI, 15; *De fin.* II, XIII, 43; III, III-IV, 10-12; III, XV, 50; IV, XVIII, 48-49; IV, XXII, 60; V, VIII, 23; V, XXV, 73; *De off.* I, II, 6) » 95

Il Pirronismo esaminato e discusso da un Peripatetico (ARISTOCLE, *apud Euseb. Praep. ev.*, XIV, 17, 10-18, 32, 758*a*-764*b*) . . . . . » 100

TIMONE

Nota introduttiva . . . . . p. 115

Vita di Timone (DIOGENE LAERZIO, IX, 109-116) . . . . » 121

Dai « Silli » . . . . . » 125

Da « Apparenze » . . . . . » 133

Da « Contro i fisici » . . . . . » 134

LA CRISI DELL'ACCADEMIA ANTICA

Nota introduttiva . . . . . p. 137
L'Accademia platonica antica e lo Scetticismo nel giudizio di Sesto Empirico (*Pyrrh. hyp.*, I, 1-4; I, 220-225; *Adv. log.*, I, 141-149; *Adv. eth.*, 51-59) . . . . . » 141
La crisi dell'Accademia Antica vista in chiave neo-pitagorica (NUMENIO, *apud Euseb. Praep. ev.*, XIV, 4-5, 726*a*-729*b*; da 727*b* *ad finem* = fr. 24 des Places) . . . . . » 148
Non crisi, ma tatticismo scettico degli Accademici secondo Agostino (*Contra Acad.*, III, 37-41) . . . . . » 153

ARCESILAO

Nota introduttiva . . . . . p. 163
Vita di Arcesilao (DIOGENE LAERZIO, IV, 28-45) . . . . » 171
L'ambiguità speculativa di Arcesilao (NUMENIO, *apud Euseb. Praep. ev.*, XIV, 5-6, 729*b*-733*d* = fr. 25 des Places) . . . . . » 181
La scepsi di Arcesilao e i suoi limiti (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 232-234; *Adv. log.*, I, 150-159) . . . . » 188
Il « socratismo » di Arcesilao (CICERONE, *De orat.*, III, XVIII, 67-68; I, V, 11-12; *De fin.*, II, I, 2) . . . . » 191
L'« epoché » di Arcesilao e le polemiche da essa suscitate (PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 24, 1120*c-d*; 26-28, 1121*e* 1124*b*) » 193

LACIDE

Nota introduttiva . . . . . p. 205
Vita di Lacide (DIOGENE LAERZIO, IV, 59-61) . . . . . » 207
Acatalessia e stupidità (NUMENIO, *apud Euseb. Praep. ev.*, XIV, 7, 1-15, 734*a*-736*b* = fr. 26, 1-102 des Places) . » 208

CARNEADE

Nota introduttiva . . . . . p. 215
Vita di Carneade (DIOGENE LAERZIO, IV, 62-66) . . . . » 227
L'ambasceria a Roma (PLUTARCO, *Cato maior*, 22-23) . . » 230
L'ambiguità morale di Carneade (NUMENIO, *apud. Euseb. Praep. ev.*, XIV, 7-8, 736*d*-739*a* = fr. 26, 103 segg.; fr. 27 des Places) . . . . . » 232
Il limitato scetticismo dell'Accademia Nuova (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 226-231) . . . . . » 237

Il criterio di verità e la rappresentazione probabile (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, I, 159-189) . . . . . *p.* 239
La « fantasia catalettica » degli Stoici, le sue tormentate definizioni e le critiche accademico-scettiche (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, I, 227-260) . . . . . » 247
Dissoluzione della « fantasia catalettica » (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, I, 401-421) . . . . . » 256
Soppressione della dimostrazione generica (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, II, 337*a*-347) . . . . . » 261
Critica della teologia epicurea (CICERONE, *De nat. deor.*, I, XXI-XLIV, 57-124 *passim*) . . . . . » 264
Critica della teologia stoica (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.*, I, 137-190; CICERONE, *De nat. deor.*, III, XII-XX, 29-52) . . . . . » 274
Critica delle prove stoiche dell'esistenza di Dio (CICERONE, *De nat. deor.*, III, IX-X, 21-26) . . . . . » 296
Critica della concezione stoica della provvidenza (CICERONE, *De nat. deor.*, III, XXV-XXXIX, 65-93 *passim*) . . » 299
Argomentazioni contro la divinazione in generale (CICERONE, *De divin.*, II, III-X, 8-25) . . . . . » 306
Argomentazioni contro la divinazione artificiale (CICERONE, *De divin.*, II, XII-XLVII, 28-99 *passim*):
a Contro l'aruspicina . . . . . » 315
b Contro la divinazione fulgurale . . . . . » 322
c Contro l'interpretazione dei prodigi . . . . . » 323
d Contro gli auspici . . . . . » 328
e Contro le sorti . . . . . » 330
f Contro l'astrologia . . . . . » 331
Argomentazioni contro la divinazione naturale (CICERONE, *De divin.*, II, LVI-LXXI, 115-147 *passim*):
a Contro l'invasamento e l'eccitazione. . . . . » 337
b Contro l'interpretazione dei sogni . . . . . » 339
Smantellamento di sillogismi crisippei in merito al rapporto divinità-provvidenza-divinazione (CICERONE, *De divin.*, II, XLIX-LI 101-106) . . . . . » 348
Opposizione al fatalismo (CICERONE, *De fato*, VI-XIV, 11-33) . . . . . » 350
La dottrina del bene:
a La divisione carneadea (CICERONE, *De fin.*, V, VI-VIII, 16-23) . . . . . » 362
b Il godimento delle « cose primarie secondo natura » come ipotesi etica (CICERONE, *De fin.*, II, XI, 35;

II, XIII, 42; III, XII, 41; *Tusc.*, V, XLI, 119-120; V, IV, 10-11; V, XXIX, 83; III, XXII, 54; III, XXV, 59-60; *De fin.*, III, XVII, 57) . . . . . *p.* 367
L'antilogia della giustizia:
a Dal discorso di Furio Filo a favore dell'ingiustizia (CICERONE, *De rep.*, III, V-XX, 8-30 *passim*) . . . » 372
b Dal discorso di Lelio a favore della giustizia (CICERONE, *De rep.*, III, XXII-XXVI, 33-38 *passim* . . » 379
Sentenze carneadee (PLUTARCO, *Quom. adul. ab am. internosc.*, 15, 58*f*; *De tranq. an.* 16, 470*e-f*; 19, 477*b*; *Contra Epic. beat.*, 4, 1089*c*) . . . . . » 382

CLITOMACO

Nota introduttiva . . . . . *p.* 387
Vita di Clitomaco (DIOGENE LAERZIO, IV, 67) . . . . . » 389
Gli infiniti dettagli di Clitomaco (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.*, I, 1) . . . . . » 390
Critica accademico-clitomachea della retorica (SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, II, 20-43) . . . . . » 391

FILONE DI LARISSA

Nota introduttiva . . . . . *p.* 399
Virtuale abbandono dell'epoché (NUMENIO, *Apud Euseb. Praep. ev.*, XIV, 9, 1-3 = fr. 28 des Places; SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 235) . . . . . » 403
Considerazioni sul sillogismo ipotetico (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, II, 110; *Adv. log.*, II, 112-117) . . . . . » 404
Il recupero della retorica (CICERONE, *De orat.*, I, XI, 45-47; *Tusc.*, II, III, 9) . . . . . » 406

ANTIOCO DI ASCALONA

Nota introduttiva . . . . . *p.* 411
Lo scetticismo esce dall'Accademia (NUMENIO, *Apud Euseb. Praep. ev.*, XIV, 9, 4 = fr. 28 des Places; CICERONE, *Brut.*, XCI, 315; SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 235; *Adv. log.*, I, 201-202; CICERONE, *Top.*, 6-8; *De fin.*, V, II-III, 6-7; V, V, 14; V, VI, 15; V, XXV, 74; V, XXVI, 76; V, XXIX, 89; *De rep.*, I, II) . . . . . » 414

GLI *ACADEMICA* DI CICERONE

Nota introduttiva . . . . . p. 425
Varrone . . . . . » 428
Lucullo . . . . . » 449

ENESIDEMO

Nota introduttiva . . . . . p. 541
I *Discorsi pirroniani* (FOZIO, *Bibliot.*, 212) . . . . . » 555
La condizione umana e il suo flusso (FILONE, *De Iosepho*, 125-147) . . . . . » 559
I tropi dell'epoché (FILONE, *De ebriet.*, 170-205; SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 36-163) . . . . . » 565
La rappresentazione non è criterio di verità (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, I, 388-396) . . . . . » 605
Le aporie del vero (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, II, 8-9, 40-54) » 608
Le aporie del segno (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, II, 215-222, 234-238) . . . . . » 612
La dimostrazione e le sue aporie (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, II, 300-315, 391-395) . . . . . » 616
I tropi e le aporie della causa (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 180-186; *Adv. phys.*, I, 218-264) . . . . . » 621
Bene generico e bene specifico (SESTO EMPIRICO, *Adv. eth.*, 42-44) . . . . . » 633
Il cosiddetto Eraclitismo di Enesidemo:
a Eraclito, Enesidemo e lo Scetticismo (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 210-212) . . . . . » 634
b L'intelligenza e gli organi sensoriali (SESTO EMPIRICO, *Adv. log.*, I, 349-350) . . . . . » 635
c Corporeità del tempo (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.*, II, 215-218) . . . . . » 636
d Identità del tutto e delle parti (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.*, II, 337) . . . . . » 637
e Dottrina del movimento (SESTO EMPIRICO, *Adv. phys.*, II, 37-41) . . . . . » 637
f La provenienza esterna dell'anima (TERTULLIANO, *De anim.*, XXV, 2) . . . . . » 638

AGRIPPA

Nota introduttiva . . . . . p. 643
I cinque tropi « speculativi » (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 164-179) . . . . . » 646

FAVORINO

Nota introduttiva . . . . . *p.* 653
Contro i Caldei (AULO GELLIO, XIV, I = fr. 3 Barigazzi) » 658

SCETTICISMO E MEDICINA

Nota introduttiva . . . . . *p.* 669
Scetticismo, Medicina Empirica e Medicina Metodica (SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. hyp.*, I, 236-241) . . . . . » 685
Le tre principali sette mediche (CELSO, *De medic. proem.*, 1-75; GALENO, *De sectis*) . . . . . » 688
La metodologia empirica (GALENO, *De subf. emp.*) . . . » 731

Indice dei nomi . . . . . » 763
Indice dei passi . . . . . » 781
Indice delle tavole . . . . . » 809